Diccionario de Antropología

Thomas Barfield [Ed.]

edicions bellaterra

Thomas Barfield (ed.)

DICCIONARIO DE ANTROPOLOGÍA

Edición: BELLATERRA
Lugar: Barcelona
Año: 2001
Licencia: Creative Commons

PREFACIO

Durante el siglo pasado la antropología dejó de ser una oscura disciplina relacionada sobre todo con el estudio de culturas exóticas para convertirse en una ciencia social contrastada que ha contribuido en gran manera a la comprensión de nuestro entorno. La antropología dio inicio al estudio transcultural del parentesco y la organización social, introdujo el concepto de relativismo cultural en el lenguaje corriente y promovió el uso de la observación participante como herramienta de investigación. Asimismo, la perspectiva holística y transcultural ha encontrado un tesoro escondido de datos y teorías que han suscitado la atención tanto de los investigadores como de los lectores en general. ¿Cómo iba a ser de otro modo? Su objeto son los seres humanos, un tema siempre fascinante para investigadores y lectores, que al fin y al cabo también lo son.

A pesar de todo el interés público por la antropología, se echa de menos en la especialidad un texto de consulta breve y accesible que aporte, de un modo claro y conciso, explicaciones sobre las cuestiones importantes, los conceptos más significativos, las metodologías y las teorías de la antropología, junto con una guía de la principal bibliografía sobre estos temas. Hay, claro está, una buena cantidad de libros de texto (con debilidad por generalizaciones que se repiten fácilmente) y una amplia bibliografía de publicaciones especializadas (destinadas a unos cuantos especialistas del mismo signo), pero entre lo uno y lo otro apenas si hay nada. El *Diccionario de antropología* aspira a cubrir ese hueco.

La necesidad de una obra como ésta es clara. A medida que la antropología se ha desarrollado y especializado, se ha hecho paulatinamente más difícil evaluar el estado de la especialidad. Esto se debe en parte a que el número de antropólogos profesionales ha aumentado tanto, y son tan variados los temas investigados, que no es posible mantenerse al corriente de todos ellos, ni tan siquiera de los trabajos que se llevan a cabo en la especialidad. No obstante, a pesar de este crecimiento, los antropólogos todavía se consideran a sí mismos como miembros de una comunidad de relaciones interpersonales directas en cuyo seno las tradiciones se transmiten mejor de forma oral: si necesitamos saber algo, preguntémosle a alguien. En realidad, para muchas generaciones la antropología no ha sido esa clase de comunidad, y por mucho que lo deseemos no lo será de nuevo.

Un problema más profundo, común también a otras ciencias sociales, lo constituye la tendencia cada vez mayor en los especialistas de escribir únicamente para alguien igual que ellos, valiéndose a menudo de teorías impregnadas de jerga. Las discusiones en el seno de la especialidad toman a menudo un cariz abstruso e irrelevante, incluso cuando se centran en cuestiones de gran interés e importancia. Esto no siempre fue así. A comienzos del siglo XX, los antropólogos sintieron la obligación de escribir no sólo para otros especialistas, sino también para un público cultivado. Los libros de Margaret Mead y de Bronislaw Malinowski se hicieron famosos mucho más allá de los límites de la antropología académica porque, además de describir los comportamientos de otras culturas, se ocupaban de cuestiones que preocupaban ampliamente en su propia cultura.

Hoy día, con las discusiones públicas sobre cuestiones tales como el «choque de civilizaciones», el multiculturalismo, el género, la etnicidad, la estructura de la familia, las reivindicaciones religiosas y los problemas relacionados con el cambio económico,

la antropología debería ocupar un primer plano. Sin embargo, al igual que «el perro que no ladraba» de Sherlock Holmes, la antropología es una voz extrañamente ausente de las discusiones sobre cómo enfocar mejor el conocimiento. Una disciplina que, en vez de preguntarse por qué se la ignora, debiera haber refunfuñado (y quizá morder) frente a quienes sostienen ideas y teorías basadas en nociones etnocéntricas y en construcciones estrechas del potencial humano. Mientras que algunos antropólogos dan por sentado que los lectores corrientes no pueden apreciar sus ideas porque éstas son demasiado ricas y pormenorizadas o sofisticadas desde un punto de vista teórico, una respuesta más sencilla sugiere que los antropólogos no han puesto realmente todo su empeño en explicar lo que hacen y por qué es importante. Un objetivo de este *Diccionario* es facilitar un primer acceso inteligente al mundo de la antropología. Si la especialidad es ahora demasiado amplia y conflictiva para que una única voz la represente, tal vez la variedad de entradas recogidas (obra de más de 125 antropólogos) aportará ejemplos de cuánto ofrece la disciplina a quienes sepan orientarse.

Estructura del diccionario

El uso del término «antropología» varía según la tradición nacional. En Gran Bretaña significa normalmente antropología social, mientras que en los Estados Unidos incluye también la antropología cultural, la arqueología, la antropología biológica y la lingüística. Su uso en el continente europeo difiere más incluso. Hemos dividido las diferencias: este *Diccionario* se centra ante todo en los temas de la antropología social y cultural, pero además recoge temas conexos de arqueología, antropología biológica y lingüística. No obstante, el volumen no puede cubrir en detalle todos los aspectos de la especialidad. Se trata, claro está, del primer y principal diccionario de la disciplina antropológica –conceptos, teorías y enfoques– y de una guía de la misma, y no de una enciclopedia al igual que algunos recientes ejemplos significativos.

Por esta razón las entradas descriptivas acerca de culturas específicas están ausentes *per se*. Dicho esto, y por medio de los abundantes ejemplos aportados en las entradas, todo el que lea este *Diccionario* no podrá dejar de descubrir un amplio consenso sobre la diversidad y en algunos casos la unidad de la naturaleza humana y sus manifestaciones en la cultura y la sociedad.

El núcleo de interés está en la contribución de la antropología a la ciencia social y no únicamente en las preocupaciones inmediatas de la disciplina. En los más de 500 epígrafes se incluyen breves definiciones de términos que los antropólogos utilizan habitualmente, entradas temáticas sobre conceptos antropológicos importantes y enfoques teóricos, y entradas generales sobre algunas de las especialidades más extendidas de la disciplina. Hay además un pequeño número de biografías de antropólogos ilustres que han de servir para ampliar las entradas temáticas. Hemos dado prioridad a las entradas sobre antropólogos fallecidos que no pueden expresarse más por sí mismos, si bien hemos recogido también a algunos académicos en activo a quienes se cita muy a menudo.

Rogamos a nuestros colaboradores que aportasen materiales de extensión equilibrada de los temas que se les habían asignado, pero no hemos privilegiado ningún enfoque teórico particular ni hemos pretendido reunir a espíritus afines. En realidad, algunos colaboradores estaban en desacuerdo con otros, a menudo profundamente, sobre temas específicos. En estos casos, mi tarea como responsable de la edición no fue esconder tales desacuerdos sino asegurarme de su exposición equilibrada, cuando no

en una única entrada, sí al menos mediante referencias cruzadas en otras entradas o aportando referencias de publicaciones que expresen un punto de vista diferente. Por esta razón, hemos asignado un espacio generoso a las referencias bibliográficas, de modo que aquellos lectores que deseen profundizar dispongan de las herramientas para hacerlo. La bibliografía general contiene casi 3.000 referencias diferentes (incluyendo los subtítulos, puesto que muchos títulos son imprecisos) e información sobre las fechas originales y los lugares de publicación de las obras traducidas.

El *Diccionario* no intenta, al modo de la Académie française, establecer o asentar los límites de un vocabulario canónico. Sin embargo, los elementos de un lenguaje común forman la base de una comprensión colectiva que resulta vital en cualquier tipo de empresa científica o intelectual. La labor que aquí se lleva a cabo explicando el lenguaje y los conceptos de antropología tal como se utilizan corrientemente —sin ocultar aquellas áreas donde existe una discrepancia sobre su significado— no es en modo alguno una aventura poco ambiciosa en una materia caracterizada a lo largo de su historia tanto por la discordia como por el acuerdo. Con su éxito, espero que esta obra preste un valioso servicio, no sólo a los estudiantes de antropología, sino también a aquellos estudiantes y académicos de las disciplinas colindantes (de los que al parecer hay un número prometedor), que aspiran a saber con mayor claridad de qué estamos hablando, qué clase de comprensión estamos persiguiendo y qué podemos ofrecerles que sea útil.

THOMAS BARFIELD

CÓMO USAR EL *DICCIONARIO*

El *Diccionario* contiene más de quinientas entradas individuales listadas por orden alfabético según las palabras de encabezamiento. Las VERSALITAS dentro del indican referencias a entradas o palabras relacionadas. Tales indicaciones aparecen sólo una vez por cada entrada, a veces en forma algo distinta de la voz principal (por ejemplo, «SOCIOBIOLÓGICO» en lugar de «SOCIOBIOLOGÍA»), para evitar círculos viciosos lingüísticos. Al final de cada voz principal, en «véase también» aparecen otras referencias útiles no citadas en el texto.

Las referencias bibliográficas aparecen en formato autor-fecha en el texto (por ejemplo, Malinowski, 1922). Cuando dos o más autores comparten un mismo apellido, se incluyen suficientes nombres propios para diferenciarlos. Muchas voces incluyen una sección de «otras lecturas» con sugerencias no mencionadas en el texto. La bibliografía general integrada al final del *Diccionario* contiene la referencia completa de las obras citadas. La bibliografía menciona sistemáticamente la primera fecha de publicación (y, para las obras traducidas, la fecha de su primera edición en inglés), salvo cuando se trata de ediciones revisadas. En el caso de las obras traducidas también hemos incluido título, lugar y fecha de publicación en su idioma original. De este modo se preservan tanto la coherencia entre las voces como un sentido cronológico del desarrollo de la disciplina, aunque también haya disponibles reediciones o ediciones de bolsillo más recientes. Muchas antologías vuelven a incluir viejos artículos y resultan más fáciles de encontrar que las viejas revistas donde se publicaron los originales. Por ello, siempre que nos ha sido posible hemos incorporado el nombre completo del autor, con el fin de facilitar el acceso a bases informatizadas de datos susceptibles de incluir estas nuevas ediciones.

Los autores han firmado sus voces con iniciales, cuya lista, con sus nombres y sus respectivas afiliaciones institucionales, aparece en las páginas 15-19.

abogacía cultural *Véase* DERECHOS HUMANOS.

actos verbales Se dice de aquellas formas de comportamiento verbal que surten efectos sociales. El término deriva del filósofo de la lengua John Austin y su obra *How to do things with words* (1962). Austin se sintió intrigado por formas del LENGUAJE que quedan al margen de criterios de veracidad o falsedad porque su emisión es un acto reconocible e infalseable. Un ejemplo común es el del sacerdote que al decir «Os declaro marido y mujer» casa a dos personas. Estos actos verbales satisfacen pruebas de «felicidad» más que de verdad. El pronunciamiento del ministro de la ceremonia no es feliz (es decir, no funciona correctamente) si la pareja no pretende casarse, si uno de sus componentes ya está casado, o si el ministro no está ordenado como tal. Las promesas, juramentos y asertos son otros tantos ejemplos de acto verbal. La obra de Austin en el ámbito de la teoría de los actos verbales fue elaborada por John Searle (1969) e incorporada al esquema de Dell Hymes (1974) sobre «etnografía de la comunicación». Recientemente ha pasado a ser componente crucial del floreciente campo de la teoría de la representación. WBe

Véase también COMUNICACIÓN, SOCIOLINGÜÍSTICA.

aculturación Es el proceso de cambio cultural que se desencadena a raíz del encuentro o contacto entre dos sistemas culturales autónomos, y que produce un aumento de las semejanzas entre ambos. Siempre implica un proceso complejo de interacción con procesos sociales concomitantes, cuyos parámetros se expusieron con rigor en dos importantes memoranda realizados por encargo del Consejo de Investigación en Ciencias

Sociales (Redfield *et al.*, 1936; Broom *et al.*, 1954). En este tipo de conjunción de culturas, la cultura donante puede no presentar la totalidad de sus elementos culturales, y el propio sistema de valores de la cultura receptora actúa a veces cribando o modificando algunos de esos elementos. La aculturación también puede producirse de forma muy estructurada socialmente, como en el caso de conquista u otras situaciones de desigualdad social o política, que canalizan el flujo de elementos culturales. La aculturación subsume otros muchos procesos, entre ellos la DIFUSIÓN, la ADAPTACIÓN reactiva, diversos tipos de reorganización social y cultural tras el contacto, y la «desculturación» o desintegración cultural. Entre la gama de ajustes resultantes cabe incluir la conservación de una considerable autonomía cultural («pluralismo estabilizado») o, lo que es más habitual, la asimilación del grupo más débil por el más fuerte, y (aunque raras veces) la fusión cultural, por la que dos culturas intercambian suficientes elementos para producir una cultura distinta.

Dado que la aculturación implica la interacción de dos o más grupos diferentes, la interacción social entre ellos condiciona profundamente el resultado final. La presión social extrema presente en un proceso de conquista, por ejemplo, puede acabar neutralizando los mecanismos que habrían permitido al grupo conquistado preservar su cultura. También puede ocurrir que un alto grado de cerrazón permita preservar una cultura políticamente débil a pesar de unas condiciones en apariencia desfavorables. Además, un acercamiento cultural (aculturación) puede no ir acompañado de acercamiento social simétrico (asimilación) si, por la razón que sea, un grupo se niega a validar la aculturación del otro. TG

adaptación Hace referencia a (1) cambios en frecuencias de genes que confieren ventaja reproductiva a una población en un medio determinado; y (2) cambios fisiológicos y socioculturales que mejoran la salud y el bienestar individuales. El concepto de adaptación es primordial en la ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA, aunque algunos estudiosos prefieren centrarse en la adaptación evolutiva y genética (un lento proceso demográfico que incluye procesos aleatorios de selección natural) mientras otros prefieren privilegiar los procesos históricos y de comportamiento. Todos coinciden en que los organismos individuales, incluidos los seres humanos, responden al medio en que viven.

Los individuos pueden responder a los cambios de su medio mediante ajustes morfológicos y funcionales. Éstos ajustes son de tres tipos: regulativos, aclimatativos y evolutivos. Los ajustes regulativos, que incluyen una parte importante del comportamiento, se producen rápidamente y reflejan la flexibilidad fisiológica y de comportamiento de nuestra especie. Las prácticas culturales relativas al vestido y a la vivienda suelen reflejar, aunque no siempre, un esfuerzo por alcanzar un nivel aceptable de protección frente a los elementos (por ejemplo, adaptación). Las respuestas aclimatativas tardan más en operar que las regulativas porque requieren un cambio en la estructura del organismo, como por ejemplo el aumento muscular para abordar tareas físicamente duras o, en regiones de montaña, un volumen mayor de sangre para llevar más oxígeno a las células del cuerpo. Las respuestas evolutivas o de comportamiento, al contrario que las otras dos, no son reversibles y se producen durante el crecimiento y desarrollo de un individuo en respuesta a la severidad de las condiciones medioam-

bientales existentes. Un niño que crece a gran altitud desarrollará unos pulmones más voluminosos y una capacidad torácica mayor para enfrentarse más eficazmente a una mayor carencia de oxígeno (Moran, 1979).

Las explicaciones en antropología han fluctuado en el tiempo según el rol otorgado al concepto de adaptación. Algunas parecían implicar una incapacidad humana para superar condiciones medioambientales adversas (Glacken, 1967), pero la teoría de la evolución y la genética modernas han puesto en tela de juicio estas ideas simplistas de determinismo medioambiental (R. Foley, 1987). Se pueden conocer las funciones y las formas del organismo mediante un análisis minucioso de los complejos procesos de interacción entre los individuos y el paisaje. En la teoría de la evolución la influencia del medio ambiente sobre el genotipo es indirecta. Los cambios adaptativos de cualquier organismo, incluida nuestra especie, están mediatizados por el material genético hereditario transferido de una generación a otra. La adaptación biológica casi nunca es perfecta, y ello es así porque entran muchos factores, como por ejemplo las mutaciones y los flujos genéticos, la oportunidad evolutiva, los límites físicos, los problemas de distribución y la naturaleza cambiante del medio (Ricklefs, 1973). Por muy bien adaptada que esté una población, siempre se producen nuevas mutaciones aleatorias (y diversidad de comportamiento), que se introducen y difunden de manera regular en una población, hasta producir el cambio.

La adaptación es esencialmente un compromiso. Los resultados casi nunca constituyen la solución «óptima», pero representan el azar, la competición y la oportunidad. Porque el medio está siempre en perpetuo cambio, las poblaciones incorporan sin cesar rasgos de comportamiento, fisiológicos, evolutivos y genéticos innovadores, y sus interacciones son complejas y sumamente impredecibles. Esta dimensión interactiva de la adaptación ha conocido un avance en los últimos años gracias a la especialidad de la «ecología histórica». Este enfoque (véase Crumley, 1994) parte de la premisa de que el comportamiento humano es contingente y decididamente capaz de superar las «limitaciones medioambientales». Así, una población confrontada a suelos pobres podría mejorar su situación económica mediante cambios en la distribución de la fuerza de trabajo, en la capacidad tecnológica y en los objetivos políticos. Se empieza a reconocer que los humanos no sólo se adaptan, o se ajustan, a lo que el medio les depara, sino que se esfuerzan por cambiar el impacto del medio físico sobre ellos. Y esto no es una capacidad reciente que haya surgido con el avance tecnológico contemporáneo; ha estado ahí desde el comienzo de nuestra especie y puede observarse en diversas técnicas agrícolas, como la construcción de terrazas, el alomado y el uso del estiércol como abono (Moran, 1990).

EFM

Véase también AGRICULTURA, ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA, SOCIOBIOLOGÍA.

Lecturas recomendadas Netting, 1986; Rappaport, 1967; Eric Smith y Winterhalder, 1992; B. Turner *et al.*, 1990.

adivinación Es el proceso en el cual se utilizan medios RITUALES para revelar cosas ocultas a la percepción ordinaria, como la información sobre acontecimientos futuros, las causas de una enfermedad, la identidad de los hechiceras... en realidad, cualquier cosa que no pueda averiguarse mediante métodos profanos de investigación. La adivinación se practica en todas las sociedades y adopta una amplísima variedad de formas, como el ORÁCULO y el AUGURIO.

El propósito de la adivinación varía según las preocupaciones e intereses de cada cultura. En muchas culturas africanas, por ejemplo, donde la HECHICERÍA es un factor importante en las relaciones sociales, la adivinación se utiliza sobre todo para identificar y prevenir la actividad de los hechiceros o hechiceras (Mair, 1969, pp. 76-101). Un azande que ha estado enfermo o ha sufrido una desgracia puede elegir entre una serie de oráculos para intentar saber quién lo ha hechizado; pero también puede celebrar una ceremonia para que un especialista foráneo adivine públicamente quién es el culpable (Evans-Pritchard, 1937). En sociedades cazadoras, la adivinación puede utilizarse para saber dónde hay caza y cómo superar una mala temporada de caza. En el suroeste americano, donde el acceso al agua es vital y difícil para los granjeros, adivinar la ubicación de los recursos de agua mediante la vara adivinatoria se ha convertido en una actividad particularmente elaborada. En casi todas las sociedades se utiliza la adivinación privada para descubrir detalles sobre el futuro personal: las chicas americanas, por ejemplo, cuentan con una serie de procedimientos para descubrir con quién se casarán y cuántos hijos tendrán. Cuando la adivinación indaga sobre el origen o la causa de una desgracia, suele proporcionar al mismo tiempo el remedio. Este remedio implica muchas veces la reparación de la negligencia ritual que causó el problema. Los sisala de Ghana, por ejemplo, suelen consultar a un adivino o adivina cuando están enfermos. El adivino casi siempre descubre que han omitido algún deber ritual, y que los ofendidos ancestros inflingen ese mal como castigo. Mediante un determinado sacrificio, el paciente puede apaciguar a los dioses y evitar males mayores. Si la responsabilidad recae en la hechicería, pueden pedirse explicaciones al hechicero y exigirle que cese en sus actividades (Mendonsa, 1989). Y allí donde los enconados conflictos interpersonales han envenenado la vida del grupo, el remedio puede consistir en dirimir y solucionar esos conflictos públicamente (V. Turner, 1961).

Muchas ceremonias de adivinación se basan en el AUGURIO, en la interpretación de hechos aleatorios y fortuitos. Una ceremonia produce fenómenos que escapan al control humano: una serie de azares concatenados, por ejemplo, o una determinada pauta en la distribución de las cartas, o la disposición de las entrañas de un animal. Puesto que el control humano es imposible, toda pauta puede atribuirse a agentes sobrenaturales. En Dinamarca, cuando un pentecostalista busca orientación, introduce la mano en un recipiente lleno de tiras de papel, cada una conteniendo un verso bíblico impreso. Dado que las tiras son todas iguales, la elección de una determinada tira se considera obra de Dios, y el verso impreso en ella un mensaje divino. Al producir un hecho fortuito, la adivinación interpretativa abre un espacio para que las señales sobrenaturales se manifiesten.

Tales señales o signos son visibles para todos los presentes; pero en muchos casos pueden ser interpretados sólo por especialistas rituales o adivinos. Los adivinos poseen una formación especial en cuanto a su capacidad de adivinación, adquirida por lo general gracias a un prolongado aprendizaje. Pero el hecho más importante es que los adivinos suelen poseer un don especial, una capacidad sobrenatural que les permite ver lo que otros no pueden ver. En muchos casos poseen una capacidad especial para ser poseídos por los espíritus que dirigen sus acciones. Un adivino ndembu, por ejemplo, aparece poseído por una sombra durante una ceremonia de adivinación; y es la sombra que habla a través de la persona poseída

la que de hecho identifica las causas de la indisposición o de la enfermedad. En otros casos, como en la vara para detectar agua, o en el CHAMANISMO, el adivino aparece investido de un poder especial.

Los primeros antropólogos, como FRAZER y TYLOR, estudiaron principalmente las dimensiones intelectuales de la adivinación: por qué esas ceremonias, en apariencia tan fraudulentas para el ojo científico, les parecían reales a los primitivos. Otros autores más tardíos se interesaron, en cambio, por las funciones sociales y simbólicas de la adivinación. Victor TURNER (1968), por ejemplo, constataba que, entre los ndemby, la adivinación mediante hechicería servía para revelar y curar tensiones y divisiones sociales. A la hora de valorar los candidatos acusados de hechicería, un adivino miraba primero a cuantos guardaban rencor o animosidad hacia la víctima. Al sacar a la luz públicamente esta hostilidad y prescribir remedios, el adivino ofrecía una oportunidad para la expresión y la resolución de los conflictos locales. También entre los sisala la adivinación sirve para exponer a la luz las transgresiones sociales y fuerza a los transgresores a reconocer y a reparar su delito. Al ofrecer una causa socialmente relevante de la enfermedad o de la desgracia, la adivinación las convierte en instrumentos para diagnosticar y tratar los problemas sociales. Omar Khayan Moore (1957) sugería, a su vez, que la adivinación relativa a la caza también es eficaz desde el punto de vista práctico; desde el momento en que permite que los procesos fortuitos determinen el curso de acción del grupo, la adivinación puede ofrecer una salida a pautas improductivas o bloqueadas. AB

Véase también RELIGIÓN, RITUAL, SACRIFICIO, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

Lecturas recomendadas Frazer, 1890; Grindal, 1983; Malinowski, 1948.

adolescencia Es una etapa de la vida entre la infancia y la vida adulta reconocida en muchas, aunque no todas, las culturas humanas (Schlegel y Barry, 1991). En tanto que transición biológica, la adolescencia está marcada por el paso por la pubertad, asociada a un repentino crecimiento, al desarrollo de características sexuales secundarias y, más crucial aún, al desarrollo de la capacidad reproductiva. En tanto que etapa social, la adolescencia reclama la reincorporación social de individuos en proceso de maduración biológica a la vida cultural de su comunidad en otros términos. En algunas culturas el inicio de la adolescencia tiene lugar antes que los cambios biológicos mediante ritos asociados al ciclo vital (*life-cycle rites*) o mediante el matrimonio infantil, pero en todas las culturas la pubertad tiene importantes repercusiones sociales. Un tema recurrente en antropología ha sido distinguir en la adolescencia lo que está determinado por la cultura de lo que está determinado por la biología (M. Mead, 1928).

La transformación del estatus social asociada a la transformación del cuerpo en la pubertad puede conllevar una reorganización radical del autoconocimiento y del comportamiento social de un individuo. En algunas sociedades esta ruptura es drástica y espectacular, y viene marcada por cambios en la indumentaria y en el porte, y por la asunción de nuevos derechos y responsabilidades. En otras, los cambios son más graduales, y se aprecia una mayor continuidad entre la infancia y la adolescencia (y entre la adolescencia y la vida adulta). La experiencia, los roles sociales y la socialización de los adolescentes puede diferir según el género, de manera que los varones se organizan más frecuentemente en grupos de pares, o de edad, relativamente separados del

ámbito doméstico, y las mujeres aparecen más plenamente integradas en las unidades domésticas. Los intereses sexuales y la cuestión de los futuros roles son dominantes en la adolescencia, y los grupos de edad suelen asumir un rol aún más importante que antes. El intervalo socialmente definido entre la infancia y la vida adulta puede ser o relativamente breve (de dos a cuatro años), como en las sociedades donde el matrimonio, la maternidad y una mayor responsabilidad se asumen justo después de la pubertad y la menarquía, o relativamente prolongado, como en las sociedades industriales (Schlegel y Barry, 1991). Mientras que la biología de la adolescencia puede ser una constante, los cambios en las condiciones históricas de la vida cultural pueden provocar cambios en la organización social de la adolescencia que redefinen el significado de la adolescencia y la forma de experimentarla (Burbank, 1988) SP

Lecturas recomendadas Condon 1987; S.S. Davis y Davis, 1989; Moffatt 1989; Schlegel, 1995.

adopción «En casi todas las sociedades existen protectores y benefactores de los más jóvenes además, o en lugar de, los padres. La llamada paternidad jurídica, que incluye diversas formas de adopción . . . no es un hecho infrecuente» (E. Parsons, 1906, p. 112). La primera observación es cierta; la segunda, al destacar la paternidad como relación legal, es menos cierta y menos universal. Las sociedades occidentales establecen convencionalmente una clara distinción legal entre el cuidado de niños ajenos (dar cuidados parentales a otros) y la adopción (el acto legal de asumir la responsabilidad parental de un menor nacido de otros padres «como si» el niño fuera propio). Pero en muchas sociedades esta distinción legalista tiene poco o ningún sentido (J. Goody, 1976, pp. 66-85). Por ejemplo, hubo un intento por definir lingüísticamente la adopción en términos de utilidad y sin sesgos culturales, al menos en las sociedades de Oceanía, y se describía la adopción como aquel procedimiento habitual y opcional encaminado a tomar como propio un niño nacido de otros padres (Carroll, 1970, p. 3). Pero Carroll mismo tuvo dificultades a la hora de depurar esa definición para hacerla aplicable a todos o a la mayoría de casos etnográficos, porque la definición presupone, incorrectamente, que las definiciones de «niño» o «padres» son uniformes en todas las culturas.

La adopción en Oceanía es una mera transacción entre parientes próximos, y la adopción de extraños es muy poco frecuente, si bien en el siglo XIX las familias maoríes nativas de Nueva Zelanda adoptaron a niños europeos (Else, 1991, p. 179). En muy contadas ocasiones implica procedimientos legales formales, salvo en lugares como Hawai y Nueva Zelanda, donde puede haber presiones gubernamentales y sociales para adecuarse a las convenciones occidentales. En Oceanía, dar un niño a otros en adopción se considera, por lo general, un acto de generosidad y de amor, y es mucho más frecuente que, por ejemplo, en Estados Unidos, donde se estima que sólo un 2% de los niños son adoptados. Los norteamericanos que dan un niño a otras personas suelen quedar estigmatizados. A partir de esta comparación entre culturas Carroll (1970, p. 7) concluía:

> Las características de los adoptantes y de quienes dan en adopción, las motivaciones de quienes adoptan y las de los padres biológicos, la forma social del proceso de adopción y el significado cultural del acto son muy diferentes en Oceanía oriental y en Estados Unidos

A pesar de estas dificultades terminológicas y taxonímicas, el estudio de las responsabilidades, compartidas o no, relati-

vas al bienestar infantil por parte de individuos distintos de los padres biológicos puede arrojar luz sobre otros factores de la vida. Actualmente, en Estados Unidos, quienes se hallan directamente implicados en un proceso de adopción –incluidos asistentes sociales, agencias privadas y servicios sociales públicos– suelen referirse a ella metafóricamente como el «triángulo adoptivo» o la «tríada», es decir, los adoptados, los padres adoptivos y los padres biológicos. Casi todo el esfuerzo está dirigido a mejorar la calidad del ajuste psicológico individual a la realidad de la adopción y también a saber si los «lazos» entre los individuos de la tríada creada por el nacimiento y la adopción tienen que ser socialmente reconocidos y notorios (J. Strauss, 1994). Se presta mucha atención a los «derechos» de los individuos implicados.

Esta forma de entender la familia y la adopción contrasta con la de los maoríes neozelandeses, donde no existe el sentido de propiedad sobre los niños (Else, 1991). Los niños maoríes conocen muchos hogares pero sólo una *whanau* (familia). Y por lo general los niños «adoptados» conocen tanto a sus padres biológicos como a sus padres adoptivos. Los términos para designar a quienes adoptan y a quienes dan en adopción son muy cariñosos y positivos, y la relación entre ambas partes es una relación abierta, «puesto que es necesario transmitir conocimientos sobre los lazos de parentesco, las líneas de descendencia y los nexos con la tierra» (Else, 1991, p. 177).

Este ejemplo demuestra que la adopción, en tanto que categoría de significado, y la adopción como práctica social, es problemática. La adopción desmiente lo que David Schneider llama vías «biologistas» de marcar y definir el carácter, la naturaleza y el comportamiento humanos (D. Schneider, 1984, p. 175). Pero el estudio de la adopción puede ser una forma de explorar no sólo la naturaleza del PARENTESCO en distintas sociedades, sino también los significados y las implicaciones de conceptos tales como identidad, FAMILIA, RAZA, GRUPO ÉTNICO y NACIONALISMO (Terrell y Modell, 1994). JT

Lecturas recomendadas J. Bates, 1993; Brady, 1976; R. Levy, 1973; M. Marshall, 1977; Modell, 1994.

afines Son consanguíneos/as de un esposo o esposa. En el sistema de parentesco angloamericano moderno los afines se conocen como *in-laws* o familia política. En un sistema de linaje con intercambio matrimonial regular, puede existir una relación de *afinidad* entre dos linajes, de forma que todos los miembros consanguíneos del linaje de uno de los esposos pueden considerarse afines. Estas relaciones de afinidad suelen tener un carácter sistemático y duradero, y constituyen la base de las relaciones actuales entre grupos de parentesco o clases matrimoniales. MR

Véase también CONSANGUINIDAD

Lecturas recomendadas Dumont, 1983.

agnados Son parientes patrilaterales, es decir, personas emparentadas con un individuo por línea paterna. MR

Véase también COGNADOS, ENADOS.

agresión, agresividad La agresión humana es el comportamiento conscientemente destinado a dañar a otros, si bien algunos investigadores consideran el comportamiento autolesivo como esencialmente similar. Pero así como inflingir un daño físico (dolor y lesiones) está claramente incluido en el concepto, algunos estudiosos afirman que habría que incluir también la conducta destinada a inflingir SUFRIMIENTO psicológico, que es el objetivo que persiguen tanto la murmuración o la difamación como el OSTRACIS-

MO. Por lo demás, aún se debate si el comportamiento agresivo puede definirse sin referencia a prácticas de eficacia dudosa, aunque conlleven una intención malévola, como la BRUJERÍA. La literatura psicológica sobre la agresión suele utilizar una distinción conceptual entre agresión instrumental (realizada como un medio para lograr un fin) y la agresión hostil (daño inflingido como fin en sí mismo). Es evidente que todo ejemplo concreto de comportamiento agresivo puede incorporar grados de ambos.

La cuestión de si los humanos son agresivos «por naturaleza» es secular entre intelectuales y legos. Como todo comportamiento observable en una especie ya tiene que estar presente, en potencia, en su dotación genética, la conclusión no puede ser sino afirmativa. Sin embargo, esta afirmación dista mucho de la idea, más genérica, que postula que los humanos tienen una propensión congénita a ser agresivos. Esta última concepción de la agresividad humana, que fue central en la literatura semipopular de los años sesenta y setenta sobre la naturaleza humana y que Pilbeam (1983) etiquetó como «antropoides al desnudo», está claramente asociada al etólogo Konrad Lorenz. La caracterización que hizo Lorenz de la agresividad como un impulso genéticamente ordenado que se desencadena por estímulos externos ha sido rechazada por los actuales estudiosos de la agresividad humana y también por los etólogos, que la han considerado como un ejemplo de cómo no habría que concebir la agresión en ninguna especie. Los diversos esfuerzos por explicar los conflictos violentos entre grupos humanos en términos de proclividad agresiva del individuo son sumamente obstinados.

En lugar de tratar de solucionar esta cuestión, resulta más útil abordar la variabilidad en las especies mismas. ¿Qué determina la variabilidad situacional de la agresividad en una determinada persona? ¿Cómo se explican las diferencias individuales en cuanto a niveles de agresividad entre las personas? ¿Qué explica las diferencias culturales entre los distintos niveles de agresión?

Variabilidad situacional

Casi todo el trabajo teórico sobre los factores situacionales determinantes de la agresión se centra más en la agresión hostil que en la instrumental. Salvo Freud y Lorenz, que entienden la agresión como un impulso insistente que requiere satisfacción periódica, la teoría moderna más influyente sobre la agresión humana es la venerable hipótesis de la «frustración-agresión», donde la agresión hostil se da cuando los objetivos de una persona aparecen bloqueados. Esta temeraria hipótesis ha conocido diversas revisiones desde que apareció en los años cuarenta. Una de las más precisas sustituía la frustración como factor causal por «malestar» o estado desagradable, tanto emocional como físico. Los defensores de este modelo citan evidencias que van desde la cólera que siente aquel que tropieza contra todos los que se hallan cerca, hasta un estudio que incluye una marcada correlación entre la temperatura diaria y los índices de crímenes violentos en Houston (Berkowitz, 1989).

El nivel de excitación del sistema nervioso autónomo desempeña un rol en el comportamiento agresivo. Puesto que la calidad de la excitación autónoma no varía, independientemente de la emoción que la induce, la excitación preexistente provocada por cualquier otra causa puede incrementar la excitación emocional producida por una situación corriente e intensificar el comportamiento resultante. Así, el trabajo experimental ha demostrado que cuando alguien responde a una situación de manera agresiva, sus respuestas serán más intensas si ha llegado a

la situación con un residuo de excitación autónoma causada por el miedo, la ira, la excitación sexual o la mera fuerza o el ejercicio físico (Zillmann, 1983).

Diferencias individuales

Aun sin ser causa de la agresividad, el mejor predictor de los niveles de agresividad de un adulto es su nivel de agresividad en la infancia (véase SOCIALIZACIÓN). La agresividad, al menos en las poblaciones norteamericana y europea, donde se ha estudiado longitudinalmente, es un rasgo notablemente estable, y las diferencias, persistentes, aparecen a edad temprana. Diversos aspectos del medio o del hogar infantiles, sobre todo los que tienen que ver con la disciplina parental, están bien correlacionados con niveles de agresividad en la adolescencia y en la edad adulta. La disciplina férrea y errática es un «factor de riesgo» para la agresividad problemática, pero también lo es una disciplina laxa (Loeber y Stouthamer-Loeber, 1987).

Los escasos nexos observados, y convincentes, entre agresividad y características biológicas pertenecen a la agresividad patológica más que a la agresividad que se detecta en una serie de comportamientos normales. (Y es importante observar que, en cualquier sociedad, la gran mayoría de actos agresivos, tanto en sus formas más benignas como en las más violentas, están protagonizados por gente «normal» y no por personas con psicopatías.) El descubrimiento más sólido en este sentido es el que ha demostrado que las personas a las que se les ha diagnosticado una propensión a la agresión impulsiva presentan con mayor frecuencia un déficit de serotonina neurotransmisora. Pero no está claro que el resultado de este déficit tenga que ser la agresividad concreta y no un menor autocontrol en general (Insel *et al.*, 1990).

Podría decirse que el factor biológico más poderoso que explicaría las diferencias individuales en materia de agresividad a lo largo de todo el ciclo vital es el sexo. La agresividad es una de las diferencias más sólidas que la investigación etnográfica ha descubierto entre hombres y mujeres: los varones evidencian una agresividad mayor en todas las etapas de la vida, pero sobre todo en la pubertad y las fases posteriores. Es muy posible que esta diferencia no se deba tanto a la consecuencia física más o menos directa de poseer el genotipo XY o XX (el sexo), como a lo que la cultura hace de ellos (el género). La gran diversidad y distinta magnitud que presentan las diferencias hombre/mujer en las distintas culturas en materia de agresividad demuestra el poder de la inflexión, e incluso determinación cultural de esta diferencia (véase GÉNERO).

Variación cultural

La gama de aceptabilidad de la VIOLENCIA varía según las culturas: desde culturas donde cualquier expresión de agresión es aberrante, hasta aquellas en que la belicosidad es no sólo aceptable sino que está positivamente prescrita. A esta dimensión cabría añadir una segunda, independiente, que se refiere a la proporción de agresión que se dirige contra otros dentro de una determinada comunidad por oposición a la agresión que tiene como objeto a quienes están fuera de ella. Pero el nivel de agresión dentro del grupo no ofrece indicaciones claras acerca de la envergadura de la hostilidad entre grupos distintos: la mayoría de combinaciones posibles pueden encontrarse en el registro etnográfico.

El trabajo teórico dedicado al conflicto violento entre grupos apunta claramente a la organización social y a la dinámica política como elementos explicativos, mientras que el tratamiento de la agresión dentro del grupo suele apuntar a la

socialización infantil. La generalización más fiable que cabría deducir de la literatura especializada en este último ámbito es que, mientras que una relación parental afectuosa y moderadamente indulgente no garantiza adultos amables y bondadosos, es prácticamente seguro que una socialización dura en la infancia los hace imposibles. Los niños recurren universalmente a la agresión, entre otros comportamientos posibles, para lograr cosas que desean o para canalizar su resentimiento. Pero en las culturas que se distinguen por sus bajos niveles de agresión cotidiana, este comportamiento se reduce progresivamente a favor de modos prosociales mediante el ejemplo y la educación parental, y no mediante la represión punitiva. En este tipo de culturas los adultos evidencian un temor positivo frente al potencial destructivo de la agresión, y esta aversión se inculca a edades muy tempranas. JW

Véase también ETOLOGÍA, VENGANZA, SOCIOBIOLOGÍA, GUERRA.

Lecturas recomendadas P. Brown y Schuster, 1986; Groebel y Hinde, 1989; Montagu, 1978.

agricultura Es el cultivo y la cosecha deliberados de plantas, pero el término suele hacerse extensivo también a la cría de animales. Como modo de subsistencia de más de diez mil años de antigüedad, la agricultura se practica en cada rincón del mundo donde puedan crecer las plantas, incluso en el interior de las ciudades. Quienes practican la agricultura reciben el nombre de «granjeros», «cultivadores» o «agricultores», términos todos ellos relativamente intercambiables, mientras que aquellos que están bajo el control de un sistema de estado que extrae plusvalía o rentas suelen recibir el nombre de «CAMPESINOS», un término con diversas connotaciones a veces políticamente contradictorias. La agricultura aparece muchas veces combinada con otros modos de subsistencia, como la recolección (véase RECOLECTORES), la PESCA, el COMERCIO o la producción artesanal, especialmente como parte de un ciclo estacional que incluye períodos de descanso, migración y cambios de rol. Estas relaciones complejas suelen subestimarse porque los agricultores sobredimensionan muchas veces su dependencia de la agricultura y subestiman el intercambio con otras gentes.

Las tipologías de la agricultura (Ruthenberg, 1980) suelen basarse, por lo general, en el tipo de plantas cultivadas y su uso, en los recursos de agua, en el grado de mecanización (especialmente para la preparación de la tierra), en los regímenes de barbecho o rotación (si los hay), en las formas de organización del trabajo, en el volumen del capital invertido y en el grado de centralización de la autoridad, entre otros factores. La mayoría de esquemas distinguen entre la HORTICULTURA, incluida la agricultura de roza, y la agricultura sedentaria; entre agricultura de regadío o de aluvión y la de secano; entre cultivos destinados al intercambio y cultivos destinados al alimento; y entre agricultura pura y el agropastoreo o la agrosilvicultura. En realidad estos tipos se entremezclan y se confunden en innumerables combinaciones. Allí donde el suelo es pobre en nutrientes, las plantas pueden alimentarse de otras materias vegetales en descomposición (una pauta común en las selvas tropicales y en sistemas de abono verde) o de nutrientes contenidos en el agua (como ocurre en muchas zonas de irrigación).

La agricultura siempre implica, técnica y culturalmente, algo más que el mero cultivo y cosecha de plantas. Puede incluir tareas tan diversas como la fabricación y reparación de útiles de labranza, parcelación de cultivos, control de crecidas fluviales y plagas, coordinación ri-

tual y gestión de inversiones. Cuanto más compleja es la tecnología, tanto mayor es la DIVISIÓN DEL TRABAJO. La tierra, la fuerza de trabajo, el capital y otros factores de producción agrícola reciben diversas definiciones y clasificaciones culturales; en muchas lenguas estos términos, y otros como «granja», no tienen una traducción clara.

La unidad social de la producción agrícola suele coincidir, aunque no siempre, con la familia o la UNIDAD DOMÉSTICA (Netting, 1993). En este caso, la capacidad de producción agrícola puede variar de forma ostensible según en qué fase se halle el CICLO DE DESARROLLO de la familia (Chayanov, 1966; J. Goody y Fortes, 1958). También varía según los ciclos vitales de los individuos y de la comunidad. Casi todos los agricultores aprenden a trabajar la tierra (y el pastoreo, si se tercia) a través de parientes y vecinos, practicando-jugando en la infancia, ayudando a sus mayores y absorbiendo la historia oral (J. Whiting y Child, 1953). En todas partes, la gente del campo divide el trabajo y los roles a él asociados según el sexo, en mayor medida de lo que la mera supervivencia requeriría. Pero aun allí donde aparecen separadas, las tareas de hombres y mujeres suelen ser altamente interdependientes; desbrozar y rozar los campos suele ser tarea masculina en todo el mundo; plantar, desyerbar y cosechar es tarea masculina o femenina, indistintamente, juntos o por separado; procesar alimentos tiende a ser tarea de mujeres; y el comercio o intercambio a gran escala suele estar en manos masculinas en prácticamente todo el mundo (C. Ember, 1983).

Desde la horticultura en poblaciones rurales dispersas hasta el riego en poblaciones más concentradas, el cambio tecnológico conlleva también ajustes sociales y políticos. La agricultura de RIEGO no siempre requiere una política centralizada o jerárquica; en cambio, el control de las inundaciones o de las crecidas fluviales en áreas propensas sí lo requiere. Las normas y prácticas relativas a la propiedad de la tierra y a los derechos sobre el agua suelen variar y cambiar en función de la densidad demográfica y de la lucha por esos recursos (Grigg, 1980). Los sistemas de PARENTESCO tienden a coincidir, *grosso modo*, tanto geográfica como históricamente, con determinados ecosistemas, estrategias de subsistencia y densidades de ocupación, si bien las causas y las generalidades implicadas en cada caso son todavía tema de debate (Forde, 1934; Steward, 1955; L.A. White, 1959a). Las reglas y las prácticas del pago relativo al matrimonio, como la DOTE y el PAGO POR LA NOVIA, que a veces se interpretan como compensaciones a cambio de fuerza de trabajo, tienden, también a grandes rasgos, a coincidir con determinados tipos de regímenes agrícolas o de pastoreo (Boserup, 1970; J. Goody y Tambiah, 1973; J. Goody, 1976).

Los humanos perciben su agricultura en términos simbólicos y religiosos que estructuran las creencias sobre las causas y efectos últimos (Rappaport, 1979), incluidas las metáforas que asocian la agricultura a otros procesos del cuerpo, de la sociedad o del cosmos (Croll y Parkin, 1992). Estas concepciones pueden afianzar o justificar los derechos y obligaciones de las personas respecto de los recursos productivos. Pero las gentes del campo desafían cualquier generalización simple acerca de sus conocimientos y creencias, y reconocen, de múltiples maneras, la tierra y la agricultura como sagradas, profanas, ambas cosas o ninguna. La mayoría de sociedades agrarias, incluidas las que desvinculan la agricultura de la religión, festejan el crecimiento de los cultivos o la cosecha mediante rituales o ceremonias (Lanternari, 1976).

La investigación antropológica ha cuestionado ciertos enfoques agroeconómicos convencionales que definen la racionalidad como mera maximización de rendimientos y ganancias. Por lo general, los pequeños agricultores tienden a reducir sus riesgos mediante la diversificación de cultivos, la siembra de variedades resistentes a la sequía y la distribución de los campos de cultivos en función del suelo (por ejemplo, a lo largo de una cadena desde el fondo del valle hasta la cima de la colina). Y tratan de suavizar los altibajos en la demanda de mano de obra sembrando simultáneamente dos cosechas, o mezclando variedades de semillas de crecimiento rápido y lento, etc. A los agricultores más pobres que necesiten repartir las inversiones de capital a lo largo del año puede convenirles pedir un préstamo a un interés alto, o vender a bajo precio tras la cosecha y comprar caro antes de la siguiente. El agricultor también practica el intercambio recíproco y redistributivo de inputs y outputs agrarios con fines sociales, políticos, simbólicos, religiosos o estéticos, o por razones agronómicas o económicas. En determinados lugares y épocas, las sanciones mágico-religiosas, como las acusaciones de BRUJERÍA, inhiben la innovación agrícola o el enriquecimiento ostentoso (Favret-Saada, 1980; Malinowski, 1935). El control político-ritual de los cultivos y cosechas puede realizarse con fines agronómicos, por ejemplo, sincronizando las actividades para prevenir la propagación de plagas de un campo a otro durante un período prolongado (Lansing, 1991). Estos descubrimientos han llevado a revisar las teorías relativas a la racionalidad, la maximización de beneficios, la aversión al riesgo, la reacción de los precios, la eficacia técnica y la modernización. La racionalidad de los agricultores puede ser enormemente sutil y compleja; y no es su única manera de pensar.

Antropólogos como Paul Richards (1985) también han estudiado formas indígenas de experimentación e innovación tecnológicas, matizando la hipótesis de que la ciencia o el progreso se difunden a partir de unos pocos centros. La etnografía más «indigenista» ha identificado a menudo elementos sutiles de racionalidad en prácticas tales como la agricultura de roza, las siembras simultáneas o la siembra dispersa, prácticas menospreciadas por muchos científicos euroamericanos; y en los años setenta, este tipo de estudios influyeron considerablemente en una «investigación de los sistemas de agricultura» más progresiva en agronomía, en economía y en otras disciplinas (Ruthenberg, 1980). Desde un punto de vista más crítico, algunos antropólogos han identificado en la economía y en la tecnología agrícolas las raíces de la formación, la dependencia y el conflicto de las clases rurales (E. Wolf, 1966; J.C. Scott, 1976; Shanin, 1990). A veces desatendidas en los círculos políticos, o solicitadas demasiado tarde, las recomendaciones antropológicas han influido en muchas intervenciones prácticas realizadas en nombre del desarrollo económico, e incluso han conseguido adecuarlas al contexto. PS

Véase también PRODUCCIÓN ALIMENTARIA, SISTEMAS ALIMENTARIOS, REVOLUCIÓN VERDE, HAMBRE, PASTORES NÓMADAS.

Lecturas recomendadas Bennett, 1976; *Culture and Agriculture* (publicación periódica); Netting, 1986; Shipton, 1990; Vayda, 1969b.

agrocultivo *Véase* AGRICULTURA.

agua *Véase* RIEGO.

albedrío humano Es la capacidad de los seres humanos para influir en sus propias vidas y en la de los demás y de-

sempeñar un rol en la formación de las realidades sociales en las que participan. No es tanto una fuerza de acción individual como una dimensión de las instituciones y relaciones que crean los seres humanos, tales como la CLASE social, las ideologías hegemónicas y las burocracias que impiden el ejercicio de ese albedrío. Los antropólogos que analizan el albedrío tienden a rechazar en exceso los modelos estructurales y sistémicos abstractos de acción cultural y social que dejan poco o ningún espacio al modo en que los seres humanos crean y participan en las realidades que construyen. Diversos enfoques basados en el albedrío se basan en dicotomías sujeto/objeto y destacan la primacía de las orientaciones y estrategias subjetivistas. Éstas incluyen:

1. El ANÁLISIS TRANSACCIONAL, que reduce los procesos culturales y sociales a principios de interacción individual (Barth, 1966; Kapferer, 1976a).
2. Los enfoques social-construccionistas y diversos enfoques simbólicos, muy influidos por la FENOMENOLOGÍA (Husserl, 1964; Schutz, 1967), que describen las concepciones y los actuales procesos de creación social como objetivaciones de la experiencia subjetiva.
3. Las escuelas psicoanalíticas de antropología, también llamadas «CULTURA Y PERSONALIDAD», como la obra de Victor Turner, en cuya ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA combinaba enfoques psicoanalíticos y perspectivas fenomenológicas/existenciales, en oposición al ESTRUCTURALISMO.

Otros enfoques sobre el albedrío adoptan una posición menos subjetivista y consideran que los individuos actúan dentro de estructuras y procesos históricamente formados, aunque con sus acciones logren nuevas conjunciones y direcciones en la formación de la vida social. Tanto Sahlins (1985) como Bourdieu (1977, 1990) presentan variantes de este enfoque. Trabajos recientes en antropología parecen romper con las distinciones sujeto/objeto o yo/el otro, y destacar mucho más las distintas interpretaciones y prácticas socialmente creadas por los individuos. BK

Lecturas recomendadas Goffman, 1956.

alcohol Es el nombre genérico de toda una serie de compuestos químicos, aunque el más importante para la humanidad es el alcohol etílico (o etanol, C_2H_5OH), el componente activo de muchas bebidas populares que, en formas muy diversas, se han utilizado a lo largo de la historia. Es psicoactivo, lo cual significa que puede afectar tanto al estado de ánimo como al comportamiento, cambiando la naturaleza y la función de las conexiones neuronales del cerebro. Producto natural de la fermentación, es el factor común que comparten las cervezas, los distintos aguardientes, los vinos y los licores destilados, por lo general mediante una preparación elaborada y diferentes aditivos. Las bebidas fermentadas no suelen superar el 12% de alcohol y pueden elaborarse a partir de casi cualquier fruta, baya, tubérculo o cereal; los licores destilados tienen asimismo muchas bases, pero pueden superar el 50% de alcohol.

En muchas culturas las bebidas fermentadas se utilizan como nutrientes básicos de la dieta alimenticia; otras las consumen de manera episódica como elementos adicionales de sociabilidad, de relajación, en pago de tareas comunales, o para realizar ofrendas a los seres supranaturales o espíritus ancestrales, etc. En Oriente Próximo aparecen desde la prehistoria restos arqueológicos de vino y de cerveza. Pero parece que la destilación ha sido monopolio de alquimistas hasta aproximadamente el año 1200 de nuestra era. En forma moderada, la bebida puede ser saludable, pero debido a que las reacciones

del comportamiento y fisiológicas están relacionadas con la dosis y el grado, tomada en exceso puede ser perjudicial. Como ocurre con otras sustancias alteradoras del cerebro, las actitudes van desde la veneración como un sacramento hasta el rechazo como algo abominable. En los relatos históricos y etnográficos el alcohol suele aparecer estrechamente vinculado a la economía, a la religión, a la organización social y a otros aspectos de la cultura; estos relatos y descripciones constituyen también estudios de caso o experimentos naturales muy valiosos que mitigan el etnocentrismo que impregna gran parte de la literatura psicológica y sociológica (D. Heath, 1987). Las principales contribuciones de la antropología en este campo han sido la perspectiva sociocultural —al mostrar en qué medida las actitudes y los valores inciden en la bebida y en sus consecuencias más allá de los aspectos puramente fisiológicos y farmacológicos— y la demostración de que el alcohol desempeña diversos roles, incluso en comunidades donde no hay alcoholismo. DH

Véase también DROGAS.

Lecturas recomendadas D. Heath, 1995; D. Heath y Cooper, 1981.

alfabetismo *Véase* SISTEMAS DE ESCRITURA.

alianza *Véase* SISTEMAS DE ALIANZA, TEORÍA DE LA ALIANZA.

alianza asimétrica *Véase* SISTEMAS DE ALIANZA.

alianza de sangre *Véase* PACTOS DE SANGRE.

alimento *Véase* PRODUCCIÓN ALIMENTARIA, TABÚ ALIMENTARIO, SISTEMAS ALIMENTARIOS.

alma *Véase* ESPÍRITU.

altruismo Se refiere a una acción realizada en beneficio de otros que incluye algún tipo de coste o sacrificio para la persona altruista. Otras definiciones también destacan la intención benévola o caritativa como noción principal, mientras que otras distinguen entre altruismo como descripción de un acto único y altruismo como una actitud moral sostenida que inspira una toma de decisiones sujeta a principios.

Un importante cuerpo de investigación experimental en psicología social ha estudiado los determinantes de la acción altruista en situaciones escenificadas que presentan oportunidades para las intervenciones de ayuda (D. Krebs, 1987). Las probabilidades de ayuda y el tipo de intervenciones posibles dependen de diversas características transitorias y estables, de los atributos de la parte necesitada, y de las características relativas de las personas implicadas. Pero esta investigación se ha limitado a estudiar las interacciones con extraños, mientras que la mayoría de comportamientos de cooperación y de ayuda en el mundo real tiene lugar entre familiares, amigos y conocidos (Hames, 1979; Essock-Vitale y McGuire, 1985; D. Schneider y Cottrell, 1975). El hecho de que los actos altruistas hacia personas extrañas (rescates heroicos, labor de caridad y otras acciones filantrópicas) se consideren con frecuencia merecedores de reconocimiento y honores especiales es en sí mismo una señal de su excepcionalidad. En cambio, el flujo unidireccional, durante toda la vida, de padres a hijos es algo que se da por supuesto y raras veces se glorifica.

El «problema central» de la SOCIOBIOLOGÍA es saber por qué existen inclinaciones y acciones altruistas. Porque de hecho la teoría de la evolución por selección natural de Darwin es una teoría de la ascendencia competitiva de rasgos que

permiten a los individuos acumular y retener una parte desproporcionada de recursos reproductivos. Parece, pues, que, en términos generales, las tendencias y los tipos egoístas se reproducirían más y mejor que las alternativas altruistas, lo que llevaría a estas últimas a la extinción. Pero en la realidad, muchos animales, como la especie humana, exhiben comportamientos que benefician a otros y que no pueden descartarse sin más como meramente accidentales. Por ejemplo, muchos animales, cuando identifican un depredador potencialmente peligroso en los alrededores, avisan a sus vecinos emitiendo una «llamada de alerta» sólo comprensible en un determinado contexto. Y muchos otros, como las abejas obreras, con el servicio no reproductivo que llevan a cabo, ayudan a otros miembros a reproducirse. Es evidente que no cabe atribuir «intención» alguna a estos casos. Desde el punto de vista de la motivación, estos actos no son necesariamente análogos al prototipo de altruismo humano, pero ciertamente se realizan «con la finalidad de» beneficiar a otros, en el sentido de que están organizados desde el punto de vista adaptativo para producir ese objetivo (Cronin, 1991).

Se han propuesto dos grandes soluciones al problema de cómo pudo evolucionar el altruismo: el nepotismo y la reciprocidad. Cada una de ellas es aplicable a determinados casos.

1. Cabría concebir gran parte del altruismo aparente como un «nepotismo»: los animales discriminan a la hora de beneficiar a otros, y los beneficiarios suelen ser parientes o familiares. Dado que los parientes son, en mucha mayor proporción, quienes más posibilidades tienen de compartir la base hereditaria inherente a todo acto raro o novel de altruismo, la tendencia altruista puede ser objeto de selección natural (W. Hamilton, 1964). Pero según esta teoría de la «selección de parientes», el altruismo a nivel del organismo podría representar «egoísmo» a nivel de los genes. Un ejemplo clásico es el estudio de Sherman (1977) de las «llamadas de alerta» de las ardillas: cuando detecta un depredador, una ardilla puede o no emitir llamadas, y la probabilidad de que una determinada ardilla emita la llamada aumenta cuanto más cercana es su relación genealógica con los vecinos potencialmente beneficiarios. Así, la llamada de alerta se despliega de manera facultativa exactamente como cabe esperar en el supuesto de que su función sea nepótica.

Una falacia muy corriente (S. Washburn, 1978) consiste en suponer que esta discriminación nepótica puede verse favorecida por la selección sólo si los parientes y los no parientes del altruista son genéticamente diferentes en factores relevantes. Y es una falacia porque el tema tiene que ver con la estabilidad evolutiva, no con la semejanza genética. Un «alelo nepótico» inicialmente raro podría invadir una población de altruistas indiscriminados, pero un gen no puede invadir una población de nepóticos para favorecer el altruismo indiscriminado (Dawkins, 1979). Así, los alelos que engendren fenotipos nepóticos deberían *ir siempre a la* fijación (*should routinely go to fixation*) y quedarse ahí.

2. Una segunda base para la evolución del altruismo es la reciprocidad (yo te rasco la espalda y tú me la rascas a mí). Trivers (1971) observó que el beneficio recibido por el receptor de un acto altruista suele ser mayor que el coste en que ha incurrido el donante. Así, si en una futura interacción los roles se invirtieran, ambas partes saldrían ganando si iniciaran una relación de ayuda mutua. Los murciélagos-vampiro, por ejemplo, regurgitan sangre para ayudar a aquellos de su especie que agonizan porque

no han logrado encontrar alimentos con sangre, y lo hacen selectivamente en favor de «compañeros/as de intercambio» concretos y conocidos que han prestado el servicio complementario (Wilkinson, 1984). Un obstáculo a la evolución de este tipo de reciprocidad es la tentación, siempre presente, de no cumplir: aceptar beneficios pero negarse luego a darlos. Parece, pues, que el altruismo recíproco sólo se da cuando las relaciones sociales individualizadas son firmes y duraderas y no hay un gran desequilibrio entre las partes que intercambian por lo que se refiere a la frecuencia de situaciones de necesitar o de poder ofrecer ayuda.

Los teóricos del juego han recreado el altruismo recíproco según el modelo del Dilema del Prisionero, donde dos jugadores sienten la tentación de incumplir en cada jugada, pero obtendrán los mejores resultados si son capaces de mantener la cooperación. Una estrategia dominante en tales circunstancias es la del «toma y daca»: cooperar siempre que el otro jugador haga lo mismo, pero penalizar cada incumplimiento con exactamente la misma medida, ni más ni menos (Axelrod y Hamilton, 1981). La semejanza de esta estrategia simple con el *ethos* del «ojo por ojo» que se observa en los equilibrios de poder y también con la enemistad basada en la VENGANZA proporcional presente en las sociedades sin estado sugiere que el modelo podría incorporar algunas de las consideraciones que configuraron la psicología de la cooperación y de la competición en la evolución humana (Daly y Wilson, 1988b).

MD y MWi

Lecturas recomendadas R. Alexander, 1987; Axelrod, 1984; Bernstein *et al.*, 1994; Stacey y Koenig, 1990.

alucinógenos *Véase* DROGAS.

ambilineal *Véase* DESCENDENCIA.

ambilocal *Véase* RESIDENCIA AMBILOCAL.

amor romántico En la cultura popular occidental se describe como una atracción misteriosa hacia la persona adorada, sin la cual la vida carece de sentido y no es digna de vivirse, mientras que la proximidad con aquella es en sí un valor último. A diferencia del amor del cortejador medieval (Boase, 1977), que subrayaba la inferioridad de la persona amante y la castidad de la persona amada, el amor romántico en el Occidente moderno se concibe igualitario y sexual. No puede incluir, por tanto, el amor de una madre por su hijo, ni el amor de Dios, ni puede extenderse a un objeto o a una causa.

El amor romántico ha de entenderse más bien como característico de la ADOLESCENCIA y precursor del MATRIMONIO. Debe surgir de manera espontánea, y la intrusión de planes previos es un pecado casi tan grande como el egoísmo. En el amor, la atracción entre los amantes se considera superior a todas las restricciones sociales, de modo que los amantes salvan con su pasión las fronteras de edad, clase y raza (aunque, de hecho, la mayoría de los amantes suelen ser más parejos que diferentes).

Cuando surge el amor entre dos se supone que la pareja ha accedido a ese estado de felicidad ensalzado y buscado en todas las culturas occidentales. De hecho, no es exagerado decir que es en el enamoramiento, más que en la participación en la RELIGIÓN, donde la mayoría de las personas del mundo occidental experimentan la noción de trascendencia.

Sin embargo, el amor romántico ha sido poco estudiado antropológica o transculturalmente y son muchos los que se adhieren al fallo despectivo final de Linton en el sentido de que el amor romántico

era un mero producto de la autoensoñación inducida por los medios de comunicación norteamericanos (R. Linton, 1936, p. 95). Sirva como excepción el artículo de W. Goode (1959) que situaba a las culturas en un *continuum* conforme a sus actitudes ante las relaciones románticas y los medios con que se controla y canaliza el deseo. Más adelante, Coppinger y Rosenblatt (1968), entre otros, trataron de establecer con resultado ambiguo las correlaciones estadísticas transculturales entre el matrimonio por amor y los modelos de residencia.

Más influyentes han sido los trabajos de Stone (1977b) y otros historiadores por correlacionar la aparición del amor romántico en Occidente con la atomización asociada con el auge del capitalismo. MacFarlane (1986), a su vez, argumentó que la cultura del amor romántico en Inglaterra había precedido y contribuido al ascenso del capitalismo, y no al revés.

Endelman (1989), desde una perspectiva psicológica, afirmó que el amor romántico no puede existir en las sociedades «primitivas» dada la supuesta ausencia de intensa vinculación entre madre e hijo. Por el contrario, Jankowiak y Fischer (1992) destacaron el carácter universal en todas las culturas del «enamoramiento», citando la poesía amorosa y el interés por la atracción sexual manifiestos en varias culturas premodernas. Aquí el amor romántico se ve como idealización sexual y se relaciona con un impulso biológico universal que impulsa a los amantes (en especial hombres) a un mayor compromiso con sus parejas y prole.

El enfoque biológico es muy atractivo, pero debe observarse asimismo que, en términos transculturales, el encantamiento romántico se opone con frecuencia al matrimonio y a la procreación, relación política ésta más que emocional. Además, en muchas otras culturas, el amor romántico se describe explícitamente como asexual, como refleja la unión del amante medieval con su señora amada, o en el contraste victoriano entre amor puro virginal y sexualidad ilícita. Por último, un tipo de amor romántico floreció ciertamente en la antigua Grecia, pero entre hombres.

Otro enfoque, más interpretativo, es el adoptado por aquellos que, como el filósofo Robert Solomon (1981), entienden el amor como acto de la imaginación que refleja valores individualistas y de autoactualización característicos de la sociedad occidental. El amor se ve aquí como ejemplo de lo que Michelle Rosaldo llamó «cognición corporeizada» o sistema simbólico específico de las culturas experimentado en el propio cuerpo (1984, p. 138).

Lindholm (1988) adoptó un enfoque más comparativista al señalar que el amor romántico se comprende mejor como forma de idealización intensa de otra persona en particular (el GÉNERO es aquí un factor secundario), más o menos equivalente a otras formas de idealización, como en el caso del CARISMA, en el que se encuentran expresiones similares de éxtasis altruista asociado con desesperación suicida. Como el carisma, el amor romántico está limitado en el tiempo, y tiende hacia la racionalización. En esta definición, el deseo sexual, la igualdad entre amantes, la transformación del amor en matrimonio y la asociación entre amor y adolescencia se consideran factores secundarios.

El amor romántico es, pues, uno de los estados emocionales humanos más complejos e intensos. El saber antropológico sobre esta poderosa experiencia se encuentra en la infancia. Siguiendo la línea entre poesía y ciencia, la antropología necesita considerar tanto la realidad subjetiva de los estados románticos, manifiestos en el discurso y en el comportamiento,

como la ambigua relación entre el amor personal y la obligación cultural. CL
Otras lecturas L. Abu-Lughod, 1990; Alberoni, 1983; Haylin y Person, 1988; Mukhopadhyay, 1979; Pope, 1980; I. Singer, 1984-1987.

análisis componencial Es una técnica analítica derivada de la LINGÜÍSTICA, usada por los antropólogos en el análisis SEMÁNTICO de un conjunto de voces relacionadas (lexicón) usadas en una cultura dada para referirse a artículos en campos de interés especificados. Trata de explicar cómo aplican los hablantes nativos los términos de su lexicón particular a objetos o artículos individuales. Este proceso incluye el discriminar correctamente aquellos artículos que los hablantes nativos perciben como lo bastante similares para ser categorizados conjuntamente bajo un epígrafe común, y aquellos otros que son tan diferentes que requieren términos distintos.
En lingüística se usa el análisis componencial para numerosas tareas, incluida la definición de los FONEMAS de una lengua dada. El proceso pertinente requiere la identificación de un conjunto fijo de componentes básicos (rasgos, atributos, dimensiones, variables) cuya combinación diferencia cada fonema de otro en al menos una dimensión. En el caso más sencillo, con variables consistentes en sólo dos valores, dos variables producirían cuatro términos distintos; tres aportarían ocho términos; cuatro, dieciséis términos; cinco, treinta y dos, y así sucesivamente.
En antropología, el campo paradigmático de análisis componencial es el PARENTESCO. Por ejemplo, consideremos los cuatro términos de referencia para parientes CONSANGUÍNEOS en el mundo occidental: tía, tío, sobrina y sobrino. Suponiendo que la definición del parentesco consanguíneo se basa en los vínculos padres-hijos y fraternales (madre, padre, hermano, hermana), un hablante nativo se referiría apropiadamente a las hermanas de su madre y a las de su padre como «tías», distinguiéndolas de los hermanos de sus progenitores, que serían sus «tíos». Las hijas de hermanos y hermanas, respectivamente, serían sus «sobrinas» y los hijos de los mismos serían sus «sobrinos». Un posible conjunto de variables subyacentes que explicarían estos términos de parentesco del vocabulario podría incluir la generación (+1, −1) y sexo del pariente (no el hablante) (M, F). Los cuatro términos podrían definirse entonces con las siguientes combinaciones de los dos componentes: tía (+1, F), tío (+1, M), sobrino (−1, M) y sobrina (−1, F).
El análisis antropológico componencial fue instaurado por el trabajo simultáneo, pero independiente, de Ward H. Goodenough (1956) y Floyd G. Lounsbury (1956). Muy discutido en la década de 1960 (Goodenough, 1964, 1967, 1970; Scheffler y Lounsbury, 1971; Hammel, 1965), sufrió encendidas críticas porque a menudo había numerosas vías para llegar a resultados similares (Burling 1964; Spradley, 1972a). El análisis componencial fue asimismo instrumental en la emergencia de la llamada NUEVA ETNOGRAFÍA y en el campo más extenso de la ETNOCIENCIA, y puso los cimientos de la reciente investigación en ANTROPOLOGÍA COGNITIVA (D'Andrade, 1995).
Otras lecturas Spradley, 1980; Spradley y McCurdy, 1972.

análisis textual *Véase* ANTROPOLOGÍA LITERARIA, MÉTODOS CUALITATIVOS.

análisis transaccional Modelo de INTERCAMBIO SOCIAL asociado principalmente con la obra de Fredrik Barth *Models of social organization* (1966). Centrándose en las transacciones entre individuos, a diferencia de las que tienen

lugar entre grupos, trató de explicar cómo generan y mantienen los sistemas normativos sus propios actores mediante elecciones estratégicas que maximicen sus intereses. El modelo era particularmente atractivo para los antropólogos insatisfechos con las nociones de intercambio previamente en uso en el FUNCIONALISMO y en el ESTRUCTURALISMO. El primero ya había sido criticado por su incapacidad de atender al CAMBIO SOCIAL, en tanto que el enfoque del segundo exclusivamente en los grupos y valores normativos para caracterizar a sistemas como el de INTERCAMBIO MATRIMONIAL implicaba que los individuos eran cautivos de estructuras sociales fijas.

El análisis transaccional atrajo el interés y generó debate (Kapferer, 1976a). Adquirió amplia aceptación la idea de que «las reglas del juego» establecían los parámetros de las elecciones estratégicas de los actores individuales, y que estas opciones tenían impacto en el sistema global. Sin embargo, muchos críticos achacaron al modelo el exceso de predicamento que concedía a las acciones individuales voluntarias. Las acciones podían ser obligadas, y la historia pertinente, como el efecto acumulativo de actividades pretéritas, a menudo restringía notablemente la capacidad de elección (Assad, 1972). Un problema práctico obedecía a que cuanto mayor fuera el número de individuos estudiados tanto más difícil era el seguimiento de sus decisiones individuales y del posible resultado consiguiente. De hecho, como ha sido recientemente reconocido en la TEORÍA DE SISTEMAS, el resultado de estas interacciones puede ser en gran media impredecible: en cualquier sistema adaptativo complejo pueden surgir de las actividades de los agentes pautas de ordenamiento espontáneas generadoras de resultados nuevos o inesperados.

Aunque el análisis transaccional ha caído en desuso como modelo específico, sus componentes básicos han sido incorporados en tantas teorías antropológicas posteriores que su impacto sigue siendo notable. TB

Otras lecturas F. Bailey, 1969; Barth, 1981.

analogía etnográfica La analogía representa una forma de argumentación en virtud de la cual si dos objetos o sucesos se parecen en algunos rasgos se entiende que es probable que también lo hagan en otros. Los argumentos analógicos son ampliativos; es decir, la conclusión contiene más información que las premisas. En consecuencia, las conclusiones no derivan necesariamente de las premisas, y los argumentos analógicos tienen carácter de sugerencia, no demostrativo. En la analogía etnográfica, las similitudes entre un objeto o suceso etnográfico y otro arqueológico crean los análogos; la función etnográfica u otra característica arqueológicamente inobservable se toman por características del objeto o suceso arqueológico.

La analogía etnográfica importa poco en la arqueología científica, pero es piedra angular de todo trabajo reconstructivo, medio principal de recomposición de los registros arqueológicos. En el pasado, los argumentos analógicos eran más bien tentativos; a finales de la década de 1950 empezó a reconocerse su valor. Los intentos iniciales por mejorarlos se centraron en la construcción de análogos (R. Asher, 1961), limitados éstos a casos donde se suponía la continuidad entre los prehistóricos y los históricos o donde los casos en cuestión eran tomados de culturas con estadio de desarrollo y marco ecológico similares. Más tarde se argumentaría que la «probabilidad» (en realidad «plausibilidad», dado que no hay forma de calcular la probabilidad) de que las propiedades inferidas fueran cier-

tas se potenciaba si se relacionaban funcionalmente con semejanzas iniciales. También se arguyó que las analogías debían ser «ensayadas» (L. Binford, 1967a). Pero los argumentos analógicos no pueden ser ensayados. Los reconstruccionistas admiten hoy, en general, la naturaleza insatisfactoria de la analogía etnográfica, pero persisten en su uso porque no parece haber dentro del reconstruccionismo ninguna otra alternativa metodológica (Wylie, 1985). RD

Véase también ARQUEOLOGÍA, MÉTODO COMPARATIVO.

Otras lecturas Dunnell, 1978; R. Gould y Watson, 1982.

ancestros, o antepasados Son personas (y a veces criaturas puramente mitológicas) de las que desciende un individuo o un linaje según un sistema de pensar la DESCENDENCIA. Más estrictamente, los ancestros son aquellos progenitores socialmente importantes cuya memoria, como individuos o grupo, ha sido preservada por los individuos, por un grupo de parentesco o por una comunidad. MR

ancestros, culto a los Se refiere a la celebración de importantes rituales centrados en los antepasados o ancestros. La expresión es actualmente objeto de debate debido a su carga ideológica decimonónica. Según el esquema de Herbert SPENCER (1876) y de Edward Burnett TYLOR (1871), este culto representa presuntamente una ESTADIO EVOLUTIVO primitivo de las ideas humanas. Estos autores dedujeron que los pueblos primitivos tuvieron primero que haber experimentado el sueño, para de ahí llegar luego a una noción de alma (véase ESPÍRITU). La persistencia del alma o del espíritu tras la muerte habría hecho más tarde necesaria la propiciación de los antepasados. Pero la lógica puede fácilmente invertirse; la interpretación de los sueños pudo perfectamente derivar de una noción preexistente de mundos espirituales. Además, en casi todos sus ejemplos, el «culto» de los antepasados aparece asociado a rituales dedicados a deidades «más altas».

Sin embargo, sigue siendo cierto que los ancestros figuran de forma destacada en muchas tradiciones religiosas, sobre todo fuera del puñado de religiones de vocación universal. Es razonable, por tanto, hablar en general de culto a los antepasados, o de «veneración» de los ancestros pero a condición de no olvidar que comprenden fenómenos muy diversos, sin una esencia unificadora. Por ejemplo, el culto al Señor Espíritu (el último cabeza de familia muerto) de las islas Manus, descrito por Reo Fortune (1935), tiene poco en común con los rituales formales de los linajes chinos de Taiwan descritos por Emily Ahern (1973). PM

Véase también RELIGIÓN, TOTEMISMO.

ancianos Se dice de los que por edad o superior rango detentan puestos señalados en una tribu, comunidad u otra organización. La edad es una característica física fácil de reconocer, y todas las sociedades atienden a ella para distinguir y clasificar a sus miembros. El ENVEJECIMIENTO no implica automáticamente más sabiduría, logros o experiencia, pero la edad se acepta como indicador práctico de esas cualidades personales difíciles de medir. De ahí que los ancianos reciban generalmente respeto y deferencia y que muchas sociedades cuenten entre sus costumbres con ceremonias en su honor. Los estados modernos transforman a menudo estas prácticas antiguas en eventos como banquetes, oficialmente sufragados, para sus mayores.

En las sociedades estructuradas por conjuntos de edad (véase SISTEMAS DE EDAD), los ancianos ocupan un estadio avanzado

—pero no siempre el último— en la secuencia del CICLO DE VIDA, con reglas explícitas de incorporación, salida y promoción. En algunas comunidades e instituciones (congregaciones religiosas en particular) «anciano» es un cargo con derechos y deberes bien delineados para asesorar a los líderes, legislar e incluso regir directamente. La edad es un criterio necesario para el cargo, pero raramente suficiente: también se tiene en cuenta la capacidad.

A menudo se oye que el papel tradicional de los ancianos —reserva de los conocimientos de la comunidad— ha perdido vigencia en las SOCIEDADES INDUSTRIALES en razón de los imparables progresos tecnológicos. Ello supone que lo más nuevo es siempre mejor, pero los ancianos sapientes pueden ser un recurso humano renovable de gran valor, que si se desprecia es con riesgo de la propia sociedad.

DWP

Otras lecturas Kertzer y Keith, 1984; Sokolowski, 1990.

animales Existe considerable evidencia de que los humanos han pensado mucho y concienzudamente, y con frecuencia también de forma antropomórfica, en los animales: desde el primitivo culto al oso de las cavernas entre los neandertales y las pinturas rupestres del paleolítico superior de hace 125.000-10.000 años; pasando por emblemas religiosos como el León de Judá y el Cordero de Dios; hasta la literatura, tanto clásica (las *Fábulas* de Esopo), como popular (*Br'er Rabbit*) y moderna (*Rebelión en la granja*, de Orwell), y el cine épico posmoderno (como *El rey león*, de Disney). Además de las frecuentes lidias entre la fuerza animal y la fuerza del hombre (como las corridas de toros, o los rodeos) o el uso de animales totémicos para representar grupos humanos (los Chicago «Bulls» contra los «Lobos grises» de Minnesota o los «Leones» de Camerún y las «Águilas» de Nkogsamba), los animales aparecen desempeñando diversos roles: como parte de la naturaleza que incluye a los humanos (las religiones de los indios nativos de América); como parte de la naturaleza que excluye a los humanos o los sitúa aparte (en el Génesis del Antiguo Testamento); como representantes de la naturaleza que refleja, traiciona, engaña o alecciona a los humanos (los cuentos populares africanos); como víctimas inocentes de una naturaleza humana que destruye sus hábitats y menosprecia sus necesidades (movimientos ecologistas). Pero una generalización parece inevitable: los humanos comparten su destino con los animales. Así, en las sociedades occidentales actuales, algunos propietarios de animales de compañía compran abrigos de pieles para sus perros mientras otros presionan a favor de los derechos de los animales; los entusiastas de la acupuntura buscan a veces veterinarios que practiquen la acupuntura y los vegetarianos imponen a veces dietas vegetarianas a sus animales de compañía carnívoros.

En antropología, las primeras cuestiones relativas a la interacción entre animales y humanos tuvieron que ver con el cómo y el por qué de la domesticación de los animales (Childe, 1936; Sauer, 1952) y con su clasificación (Durkheim y Mauss, 1963). El estudio de Darwin (1868) de los mecanismos de selección (artificial) humana de los animales y plantas domesticados y de sus características puede considerarse un estudio filosófico precursor de las primeras especulaciones sobre los mecanismos y motivos de la domesticación como un acontecimiento singular, o incluso único; pero las actuales teorías se basan en descubrimientos arqueológicos recientes que sugieren que los animales fueron domesticados en varios lugares y en distintas épocas, tal

vez por razones muy diversas (Hesse, 1982).

En las últimas décadas, los estudios antropológicos de animales han evolucionado en dos grandes direcciones: la primera considera los animales como ítems o apoyos funcionales según una perspectiva sistémica/ecológica (véase COMPLEJO PECUARIO, PASTORES NÓMADAS), y la segunda percibe los animales como ítems o símbolos plenos de significado según una perspectiva estructuralista o simbólica (Shanklin, 1985). Las nuevas tecnologías, combinadas con los esfuerzos interdisciplinarios, han permitido explorar de múltiples maneras la primera perspectiva. Uno de los primeros investigadores fue Marvin HARRIS (1966), que no sólo cuestionó las abstracciones filosóficas que pretendían dar razón de las vacas «sagradas» de la India, sino que demostró la racionalidad ecosistémica subyacente a la prohibición de matarlas, al permitir un uso extensivo y el reciclaje de los productos derivados de esos animales. R.A. Rappaport (1976) llevó a cabo un análisis parecido de los diversos usos del cerdo en Nueva Guinea, interconectando estudios calóricos con funciones rituales. Autores posteriores exploraron otras direcciones, algunos en la línea de los esfuerzos de Fredrik Barth (1961, 1969a), quien utilizó las perspectivas ecológicas para analizar el rol de los animales en la identificación étnica (J. Burton, 1981; Galaty, 1982; Leeds y Vayda, 1965). Una nueva y prometedora corriente de investigación es la medicina «etnoveterinaria», que cuenta con la colaboración de veterinarios y antropólogos interesados en catalogar enfermedades, en la «etnoetiología» y en los remedios populares. Otra corriente se dedica al estudio de los efectos fisiológicos y psicológicos de los animales de compañía en los humanos.

En cambio, el estudio del significado y la importancia metafórica que se asignan a los animales parece estar aún en embrión, ya que sus principales premisas filosóficas son un continuo motivo de debate y la rica información disponible es susceptible de múltiples interpretaciones. Uno de sus puntos centrales se refiere a la parte que desempeñan los animales en la metáfora y en las clasificaciones simbólicas: cómo se clasifican los animales en las taxonomías indígenas (Ellen y Reason, 1979; M. Douglas, 1966; ETNOZOOLOGÍA); cómo son percibidos y analizados (Levi-Strauss, 1963b; Bulmer, 1963); y cómo se utilizan como metáfora por conveniencia social humana (Leach, 1964). Cuando Mary Douglas (1963, 1990b) publicó su explicación del carácter sagrado que los lele otorgan al pangolín (oso hormiguero), se inició un acalorado debate sobre los predicados filosóficos de los esquemas taxonómicos indígenas. Este debate ha permitido mejorar la comprensión de las relaciones entre los humanos y los animales a determinados niveles, y ha servido asimismo para estimular la investigación en diversas partes del mundo y proporcionar datos sobre la enorme variedad de animales que existen poco y mal conocidos, sobre clasificadores obscuros, y sobre principios esotéricos de clasificación. Hay una gran necesidad de integrar las distintas perspectivas desarrolladas por ambos campos en materia de animales en nuevos estudios, y también es necesario integrar las distintas dimensiones dentro de un enfoque no determinista. Parafraseando otro debate antropológico igualmente revelador (Tambiah, 1969) en relación a este tema: los animales son buenos para pensar y buenos para comer.

ES

Véase también CLASIFICACIÓN.

Lecturas recomendadas Ingold, 1988a; E. Lawrence, 1982.

animismo es, en términos generales, aquella doctrina que cree que un princi-

pio vital o algún tipo de alma produce el fenómeno de cuerpos vivientes organizados pero que existe separado de esos cuerpos. TYLOR (1871) definió el animismo como la creencia en seres espirituales y base de todas las religiones. El POLITEÍSMO caracterizó la multiplicidad de tales espíritus y precedió a la progresión desde la creencia en muchos espíritus a la idea de un gran Dios o MONOTEÍSMO.

Los animistas creen que un espíritu humano puede abandonar su cuerpo, una idea que se originó entre los primeros humanos a través, entre otras, de la experiencia de los sueños donde aparecerían imágenes personificadas desconectadas de toda materia. Tylor asoció este concepto o ESPÍRITU al de alma. Para él su presencia casi universal en el vocabulario de lenguas de todo el mundo evidenciaba la creencia en la separabilidad entre espíritus y cosas materiales. Conceptos tales como sombra, viento, aliento y vida se presuponen mutuamente y pueden estar contenidos en parecidas o idénticas palabras vernáculas, como ocurre entre muchos pueblos de África de habla bantú (Mbiti, 1990). Tylor también atribuyó a la religión primitiva la creencia de que los ANIMALES, las plantas y los objetos inanimados poseen asimismo espíritu o incluso alma. Algo que no habría que confundir con la noción de fetichismo, que atribuye a los objetos poderes mágicos que los humanos pueden invocar, y que según algunos de los primeros estudiosos habría sido una de las primeras formas de religión. La idea de Tylor de que el animismo habría sido la base primera de la religión fue cuestionada por Marrett (1909), quien afirmó que ese origen había que buscarlo en una fuerza sobrenatural impersonal, como el MANÁ de Polinesia o el *orenda* de los iroqueses, desligados ambos de personas concretas o de fenómenos naturales, aunque pueden estar asociados a ellos (B. Morris, 1987, pp. 93-107). DP

Véase también RELIGIÓN.

Lecturas recomendadas Endicott, 1979; Fardon, 1990; J. Fernández, 1982; Karim, 1981.

antepasados *Véase* ANCESTROS.

anticoncepción *Véase* REPRODUCCIÓN.

antropología, cultural y social

La antropología cultural y la antropología social son tradiciones intelectuales claramente diferenciables entre sí e incluso separadas. El uso de los términos «cultural» y «social» para trazar la línea de demarcación entre ambas se popularizó en los años treinta, pero la divergencia ya había aparecido mucho antes, especialmente a partir de las diferencias que se establecieron entre los estudios propiciados por Franz BOAS (1858-1942) en Estados Unidos desde la década de 1890 y la nueva dirección por la que empezaba a discurrir la antropología en Inglaterra aproximadamente por la misma época a instancias de R.R. Marrett (1866-1943), C.G. Seligman (1873-1940), W.H.R. RIVERS (1864-1922) y Alfred Haddon (1855-1940).

Actualmente estos dos términos no denotan una división de enfoque precisa, lo que ha llevado a algunos antropólogos a ignorar tal distinción (por ejemplo, R. Barrett, 1984, p. 2). Pero para muchos otros la diferencia sigue siendo importante, aunque sólo sea para delimitar estilos etnográficos distintos. La rúbrica «antropología cultural» suele aplicarse, por lo general, a trabajos etnográficos de talante holístico, ocupados en estudiar las formas en que la cultura afecta a la experiencia individual, o en ofrecer una visión global del conocimiento, de las costumbres y de las instituciones de un pueblo. «Antropología social» es el término que se aplica a los trabajos etno-

gráficos que pretenden aislar un sistema concreto de relaciones sociales —como los que se ocupan de la vida doméstica, de la economía, de las leyes, de la política o de la religión—, otorgan prioridad analítica a las bases organizativas de la vida social y abordan los fenómenos sociales como algo secundario en relación con los temas principales de la investigación científico-social.

Influencias nacionales e internacionales

La antropología cultural sigue siendo la tradición dominante en Estados Unidos; y la antropología social domina en Gran Bretaña y en la Commonwealth. Pero ambas tradiciones no coinciden exactamente con esa división. El antropólogo británico Edward TYLOR (1832-1917) es claramente un precursor de la antropología cultural, y el antropólogo norteamericano Lewis Henry MORGAN (1818-1881) se ha convertido en una figura central de la antropología social británica. Otros antropólogos —Bronislaw MALINOWSKI (1884-1942), por ejemplo— desafían cualquier tipo de categorización.

Además, la genealogía de estas tradiciones refleja sólo en parte su carácter nacional. La antropología social surgió de la mano de teóricos británicos del siglo XIX como Henry Sumner MAINE (1822-88), William Robertson SMITH (1846-94) y J.F. McLennan (1827-81), pero también de figuras tan importantes como J.J. Bachofen (1815-87), que era suizo, de Carl Starcke (1858-1926), que era danés, Edward Westermarck (1862-1939), que era finlandés, Arnold van GENNEP (1873-1957), holandés, y sobre todo de Émile DURKHEIM (1858-1917) y de otros etnólogos franceses pertenecientes al círculo del *Année sociologique*, que incluía a Marcel MAUSS (1872-1950) y a Robert HERTZ (1882-1915). La antropología cultural de principios de siglo se alimentaba tanto de geógrafos históricos como Karl Ritter (1779-1859) y Adolf Bastian (1826-1905) como de las contribuciones de Morgan, Henry Schoolcraft (1793-1864) y de los trabajos de campo asociados al Bureau of American Ethnology bajo la dirección de John Wesley Powell (1834-1902).

Nomenclatura

Sir James George FRAZER (1854-1941) fue el primero en ser nombrado profesor honorario de antropología social en 1907 (en la Universidad de Liverpool), y en su discurso inaugural de 1908 definió esta disciplina como la rama de la sociología que trata de los pueblos primitivos. Definiciones muy semejantes siguen ganando adeptos, pero desde los años veinte la antropología social ya aparecía más vinculada a las contribuciones de A.R. RADCLIFFE-BROWN (1881-1955) que a las de Frazer. En 1923, Radcliffe-Brown distinguía la etnología, «el intento de reconstruir la historia de la cultura», de la antropología social, entendida como «el estudio que intenta formular las leyes generales que subyacen bajo los fenómenos de cultura» (1958, pp. 8, 25). Para ilustrar su idea de la etnología citaba la obra de BOAS y las de sus discípulos. La importancia que otorgaba Radcliffe-Brown a la tipología y a la abstracción rigurosa también se incorporó a la noción de «antropología social», aunque no a la práctica de todos los antropólogos sociales.

«Antropología cultural» es un término más difuso. El propio Boas nunca calificó sus estudios con este epígrafe, sino simplemente como «antropología». Pero algunos de sus discípulos echaron en falta un término capaz de diferenciar el estudio de la cultura *per se* de la antropología física y, en menor medida, de la ARQUEOLOGÍA y de la LINGÜÍSTICA. A estos estudiosos, entre ellos Clark Wissler (1870-1947), Alfred KROEBER (1876-

1960), Robert LOWIE (1883-1957), Paul Radin (1883-1959) y Edward SAPIR (1884-1939), les unía su interés por priorizar la «CULTURA», pero hasta finales de los años treinta no hubo acuerdo para unificar la nomenclatura. Sapir (1916) fue uno de los primeros en mencionar la «antropología cultural» en su sentido actual. Pero el témino no cuajó de inmediato. En su manual de 1929, *Introducción a la antropología social*, Wissler, por ejemplo, definía su disciplina como «antropología social» porque:

> Nuestro principal centro de interés será la vida social del hombre y no su anatomía, su fisiología o su psicología. A veces nos referimos a esta vida social como civilización, pero en antropología social es preferible el término «cultura»; y la cultura, utilizada en este sentido técnico, incluye todas las actividades colectivas, o los hábitos convencionalizados, de una tribu o de una comunidad (pp. 11-12).

El manual de Paul Radin (1932), *Antropología social*, insitía en esta misma línea. Parece que el término «antropología cultural» empezó a ganar terreno primero gracias al título de la obra de Lowie *Una introducción a la antropología cultural* (1934), donde declaraba: «El objetivo general de los estudios antropológicos es comprender la totalidad de la cultura en todos los períodos y edades, y ver el fragmento más humilde en relación con la totalidad» (pp. 384-385). Pero Lowie seguiría mostrándose bastante circunspecto respecto al término, y en 1936 reconocía que la disciplina «ha recibido muchas etiquetas, como "historia cultural", "etnografía", "etnología" o "antropología cultural"» (1960, p. 391). En cualquier caso, a finales de los años treinta, los antropólogos norteamericanos dedicados al estudio de la cultura y fuertemente influidos por las enseñanzas de Boas ya se referían a sí mismos como antropólogos culturales.

Divergencias y críticas

La relación entre antropología social y antropología cultural presenta algunas asimetrías interesantes. De acuerdo con Radcliffe-Brown, y en términos generales, los antropólogos sociales han caracterizado la antropología cultural como un campo diferente de investigación, mientras que los antropólogos culturales han considerado la antropología social como una especialización dentro de la antropología cultural. Los antropólogos sociales han tendido a marginar algunas de las principales preocupaciones de los antropólogos culturales, como los estudios de CULTURA Y PERSONALIDAD, por considerar que están basadas en premisas falsas. Por su parte, los antropólogos culturales han descrito a los antropólogos sociales como quisquillosos adeptos de una doctrina excesivamente estrecha. La manifestación más explícita de este escepticismo mutuo fue el debate que se entabló en 1951 en *The American Anthropologist* entre George Peter Murdock (1897-1985) y Raymond FIRTH (1901-). Según Murdock, los antropólogos sociales «fraccionan sus descripciones y sus análisis de los sistemas sociales» y denunciaba que los británicos se centraban «exclusivamente en el parentesco y en temas directamente relacionados, como el matrimonio, la propiedad y el gobierno», ignorando «aspectos tan importantes de la cultura como la tecnología, el folklore, el arte, la educación de la infancia e incluso el lenguaje» (1951, pp. 466-467). Afirmaba también que los antropólogos británicos, en sus estudios de campo, operaban desde una base etnográfica limitada, raramente fuera del Africa subsahariana, como rara era, asimismo, la contrastación de sus generalizaciones con un registro etnográfico más amplio. Finalmente, Murdock reprochaba a la antropología social su ignorancia de la historia y de la psicología.

La respuesta de Firth fue relativamente matizada. Se mostró de acuerdo con Murdock en que la esfera de acción de la antropología social británica apenas se diferenciaba de la sociología teórica, pero añadía que las muestras de sorpresa de Murdock sobre el tema –después de que durante treinta años Malinowski, Radcliffe-Brown, Max GLUCKMAN (1911-1975) y E.E. EVANS-PRITCHARD (1902-1973) hubieran estado afirmando lo mismo– representaban o bien «ignorancia de juicio o espanto mágico». Según Firth, el estudio de la cultura y el análisis de la estructura son complementarios, y los antropólogos sociales británicos han demostrado capacidad suficiente para realizar ambas cosas. Firth dijo que él y sus colegas de Gran Bretaña entendían su propio trabajo como parte de una ciencia internacional que incluía las útiles contribuciones «del mejor trabajo norteamericano», y que aquellos antropólogos británicos que afirmaban que la antropología cultural era incapaz de lograr un nivel adecuado de abstracción eran «innecesariamente excluyentes». Por otro lado, las «ventajas heurísticas» que la antropología cultural podía obtener de lo que Clyde Kluckhohn llamó el «impresionismo controlado y holístico» dependían de «las percepciones personales del propio estudioso, a menudo con la ayuda de una formación anterior en otra disciplina» (Firth, 1951a, pp. 477, 480, 483, 484).

La explicación que ofreció Evans-Pritchard (1964, p. 17) de por qué en la antropología norteamericana dominaba el interés por la cultura y no por la sociedad fue más ofensiva:

> Las fragmentadas y desintegradas sociedades indias en que se han centrado sus investigaciones se prestan más fácilmente a estudios de cultura que de estructura social [y] la ausencia de una tradición de trabajo intensivo de campo en materia de lenguas nativas y durante períodos largos, como tenemos en Inglaterra, también favorecen los estudios de costumbres o de cultura en detrimento de las relaciones sociales.

En realidad, la etnografía de salvamento que realizaron algunos antropólogos culturales como Lowie sí prestó considerable atención a la estructura social, pero esos análisis no alcanzaron los niveles de sofisticación de antropólogos sociales británicos como Meyer FORTES (1906-83) y Audrey RICHARDS (1899-1984).

Desde los años sesenta la antropología cultural ha incorporado algunos análisis de parentesco y de orden político realizados por la antropología social pero ha tendido a rechazar, con contundencia, la totalidad del proyecto de la antropología social con el argumento de que estaba basado en modelos estadísticos estructural-funcionalistas, en falsas premisas sobre la naturaleza del parentesco y en nociones ilusorias en materia de integración social. George Stocking (1984, p. 181) tildó esta actitud hacia la antropología social de Radcliffe-Brown y de Malinowski de abismo histórico:

> Es cierto que hoy, para muchos (especialmente, tal vez, en Estados Unidos), el problema real de la comprensión histórica parece radicar en cómo tantos antropólogos inteligentes han estado tanto tiempo infectados por un enfoque tan estéril y/o derivativo.

Las declaraciones de los portavoces de una de las tradiciones acusando a la otra de estar moribunda, obsoleta o senil muestran claramente que la distinción entre ambas tradiciones todavía importa.

Temas que perduran

Tal vez la cuestión más importante para los estudiosos de la antropología es saber si esta distinción es una mera cuestión de estilo o de tradición cultural (coloreada de identidad nacional) o si por el contra-

rio apunta a una divergencia sustancial y filosófica más profunda. El argumento a favor de esta última interpretración es el siguiente. La antropología cultural, en la tradición de Boas, pretende aprehender la totalidad de la vida cultural humana. La antropología social aborda las bases organizativas de las sociedades humanas. En la práctica, algunos antropólogos culturales también dan prioridad analítica a la estructura social, y algunos antropólogos sociales, cuando analizan los sistemas sociales, aprehenden una gran parte de la vida cultural. Sea como fuere, uno de los enfoques es básicamente sintético, y el otro analítico e inductivo.

El hecho de que la antropología social hunda sus raíces en una determinada tradición de investigación social ha contribuido a dar forma a sus principales cuestiones. En la explicación que ofrecen tanto Radcliffe-Brown (1958, pp. 147-152) como Evans-Pritchard (1962, pp. 21-25) de los orígenes intelectuales de la disciplina, las figuras clave no son ni Hobbes ni Locke, que *especularon* sobre las condiciones fundamentales de la sociedad, sino Montesquieu (1689-1755) y los pensadores de la Ilustración escocesa, como Adam Ferguson (1723-1816) y Adam Smith (1723-1790), quienes, a partir del análisis de casos concretos, se propusieron deducir principios generales en materia de interrelaciones estructurales de la sociedad. La antropología social bebió también de otras muchas fuentes intelectuales, pero es su nexo con la filosofía moral y con la economía política del siglo XVIII el que mejor explica sus preocupaciones intelectuales distintivas: el esfuerzo por conocer la naturaleza de las unidades sociales a todas las escalas, incluida la SOCIEDAD misma, y las instituciones que hacen que las unidades sociales se diferencien internamente, se mantengan a sí mismas en el tiempo, se reproduzcan y, en general, coadyuven a la creación del orden social. La antropología cultural, que tiene raíces en la filosofía historicista alemana y en el pragmatismo norteamericano, ha querido explorar la variedad de la experiencia humana y relacionarla comparativamente con una serie de marcos históricos, psicológicos, ecológicos y otros. La antropología cultural, en su sentido más amplio, es una continuación del impulso intelectual que encarnaron, desde el Renacimiento, los viajeros observadores y los narradores de historias naturales y que han querido describir el mundo tal como parece ser. Boas prefirió desarrollar hipótesis razonables a proponer teorías sistemáticas. Y dado su escepticismo ante la capacidad del observador para determinar con certeza qué hechos podían tener relevancia científica, lanzó sus redes lo más ampliamente posible. Su premisa de que la observación es anterior a la teoría ha perdido atractivo en las últimas décadas, incluso entre los herederos de la «antropología cultural», pero gran parte del vigor de esta tradición se debe a ese supuesto, lo que ha llevado a combinar la atención al detalle etnográfico con la exploración abierta de ideas noveles. Muchos antropólogos culturales posteriores a Boas adoptaron programas teóricos no «boasianos», a excepción de la premisa según la cual la tarea consiste de alguna manera en comprender la cultura, y que la teoría debe contrastarse en función de ese criterio.

La antropología social, desde el momento en que aborda un conjunto amplio, aunque conceptualmente unificado, de cuestiones y métodos, posee un carácter acumulativo. En tanto que ciencia de la sociedad, parte del punto de vista de que todas las sociedades humanas poseen profundos elementos comunes y de que cabe entender las diferencias societales en función de principios universales. En cambio, la antropología cultural parte del postulado re-

lativista según el cual cada cultura debe entenderse de manera *sui generis*. Una de las consecuencias de esta diferencia es la dificultad de los antropólogos culturales para aprovechar y construir a partir del trabajo de otros antropólogos culturales, si no es emulando sus técnicas. Pero el eclecticismo de la antropología cultural le ha comportado una ventaja, al permitirle aprovechar los resultados de otras disciplinas y plantear cuestiones importantes (sobre todo en psicología), algo que a la antropología social le ha resultado difícil.

Intentar explicar la existencia del orden social e intentar capturar la diversidad de la experiencia humana son objetivos filosóficamente distintos pero no opuestos. Entre las obras antropológicas contemporáneas que buscan hacer de puente entre ambas tradiciones cabe mencionar *Constructing inequality* de Raymond Kelly, quien se propone «describir y analizar todas las desigualdades sociales» del sistema social de los papúa de Nueva Guinea (1993, p. 4).

La distinción entre antropología social y antropología cultural sigue presente en la antropología contemporánea, si bien ha perdido parte de la fuerza y mucha de la claridad que tuvo a mediados de siglo. El declive podría deberse en parte a la influencia de LÉVI-STRAUSS (1908-), quien en 1949 declaraba que la antropología social y la antropología cultural eran parte de la etnología y virtualmente indiferenciables (1963a, p. 2; véase ETNOGRAFÍA Y ETNOLOGÍA). Edmund LEACH (1910-1989) observó que la influencia del estructuralismo francés en la antropología británica y norteamericana no reducía «la vastedad del océano Atlántico» (1982, p. 34). Pero sí figuraba entre las complicaciones que acabarían desplazando a Boas y a Radcliffe-Brown como puntos de referencia en el ámbito antropológico. Otras complicaciones adicionales que aparecen a partir de mediados de siglo son el enfoque marxista y otros enfoques basados en el materialismo histórico, la teoría feminista, la semiótica, el historicismo radical y los movimientos asociados en favor de la etnografía reflexiva y posmoderna. En algunos casos estas corrientes se han fundido con las viejas tradiciones, pero en otros han surgido en forma de reformulaciones de la epistemología y de los objetivos de la antropología en su totalidad. La tradición de la antropología cultural ha mostrado una mayor sensibilidad ante este desafío, e incluso el término «antropología cultural» ha sido parcialmente asumido por numerosos defensores de un enfoque que es claramente anticientífico. La revista *Cultural Anthropology* (fundada en 1986), por ejemplo, sólo tiene un nexo remoto con la tradición de la investigación científica fundada por Boas.

A pesar de estas notas críticas, la antropología social y la antropología cultural siguen siendo orientaciones reconociblemente diferentes para estudiar los fenómenos humanos, y la mayoría de monografías antropológicas sigue situándose en una u otra tradición. En la medida en que los análisis comparativos de sistemas sociales y la exploración de culturas concretas sigan atrayendo la atención disciplinar de individuos comprometidos con determinados niveles de objetividad, es probable que la antropología social y la antropología cultural continúen siendo componentes importantes y complementarios de las ciencias sociales. PW

Lecturas recomendadas S. Barrett, 1984; Boas, 1931, 1938; Darnell, 1974; M. Douglas, 1980; R. Firth, 1968; Fortes, 1969; Hays, 1958; Hinsley, 1994; Kuklick, 1991; A. Kuper, 1977, 1983; I. Lewis, 1976; Lienhardt, 1964; Mair, 1965; Mandelbaum, 1968; M. Mead y Bunzel, 1960; Penniman, 1935; Stocking, 1968, 1984, 1987; Trautmann, 1987; Voget, 1973.

antropología aplicada es el uso de la antropología en materia de investigación y formación más allá del ámbito académico habitual que tiene como fin resolver problemas prácticos, ya sea suministrando información, proponiendo planes de acción o involucrándose en la acción directa. El proceso adopta diversas formas pero éstas dependen siempre del problema práctico concreto a resolver, del conocimiento académico disponible y del rol que se espera que desempeñe el antropólogo. Desde mediados de los años setenta el término «antropólogo práctico» (*practicing*) ha ido sustituyendo gradualmente al de «antropólogo aplicado» para designar a quienes realizan trabajo de campo. Los antropólogos prácticos que aplican sus conocimientos a ámbitos determinados (como la salud, el desarrollo o la educación) también se autodefinen de manera cada vez más especializada (por ejemplo, como «antropólogos médicos», «antropólogos del desarrollo» o «antropólogos de la educación»).

En los últimos veinticinco años el número de antropólogos prácticos ha crecido considerablemente. Esta tendencia ha quedado velada por el hecho de que los antropólogos con mucha frecuencia poseen títulos y desempeñan roles importantes que no dejan traslucir explícitamente su formación académica. Entre estos roles cabe incluir, en general, el de investigador de intervenciones, evaluador, asesor de impacto, planificador, analista investigador, promotor, preparador, agente de cultura, diseñador de programas, administrador y terapeuta, entre otros muchos, y la gama aumenta día a día.

Mucha gente cree que la antropología académica surgió primero, y que luego se aplicó. En realidad, en muchos ámbitos la relación fue la inversa: la antropología aplicada constituyó muchas veces el punto de partida de la investigación, financiada porque sus patrocinadores creían en sus potenciales beneficios prácticos. Sólo más tarde surgieron y se financiaron proyectos más exclusivamente académicos. Por ejemplo, al parecer los primeros departamentos de antropología de Gran Bretaña sirvieron de centros para programas de formación en antropología aplicada destinados a los administradores coloniales. De hecho, el término «antropología aplicada» apareció por primera vez en un artículo de 1906 que describía un programa de formación de administradores en la Universidad de Cambridge. En Estados Unidos, el Bureau of American Ethnology se creó en el siglo XIX por razones de política nacional. Sus voluminosas investigaciones sobre los nativos americanos superaban, con creces, cualquier programa universitario de la época. Esta tendencia sigue presente en la actualidad. Muchas de las obras fundacionales en materia de ANTROPOLOGÍA LEGAL, ANTROPOLOGÍA MÉDICA, ANTROPOLOGÍA URBANA, DIETA y DEMOGRAFÍA se escribieron atendiendo a razones prácticas y de aplicabilidad. A muchos de los antropólogos hoy considerados fundadores de nuevos campos de investigación dentro de la antropología académica se les acusó en la época en que realizaron esas investigaciones de no estar haciendo «verdadera» antropología.

La antropología aplicada entra dentro de dos categorías generales: la investigación aplicada y la intervención aplicada. Gran parte de la primera responde a razones de política social, esto es, pretende influir en el desarrollo de las políticas activas, ya sean concretas o de tipo general, determinar el impacto de esas políticas activas o de las decisiones que las inspiran, y evaluar lo que se ha hecho como resultado de un determinado plan de acción. Suele llevarse a cabo bajo las rúbricas de «evaluación de impacto social», «valoración de recursos culturales», o

«análisis del desarrollo tecnológico». Las prácticas de intervención se centran casi siempre en comunidades, no en individuos. Pretenden (1) identificar la percepción de las necesidades por parte de la comunidad como una parte importante del proceso de diseño de programas; y (2) fomentar el desarrollo de organizaciones autorizadas en las comunidades. Este tipo de intervenciones aplicadas incluyen la antropología de la acción, la antropología de la investigación y del desarrollo, la antropología de la *advocacy*, la agencia cultural, el estudio de acciones participativas y el marketing social. Aunque algunos antropólogos han dirigido programas de acción, se trata todavía de un hecho excepcional.

La antropología aplicada utiliza mucho más los MÉTODOS CUANTITATIVOS, especialmente los análisis formales y estadísticos, que el resto de antropólogos en general, una práctica que viene recomendada en las «Directrices para la formación de antropólogos aplicados y prácticos» de 1994 (avaladas tanto por la Sociedad en favor de la Antropología Aplicada como por la Asociación Nacional para la Práctica de la Antropología). De ahí que los antropólogos aplicados hayan contribuido notablemente al desarrollo de técnicas de medición de la maximización de la participación y de la efectividad del tiempo (*time-effective*), como por ejemplo procedimientos de evaluación rápida, estudios de reconocimiento rápido y análisis de la acción participativa (Van Willigen y Finan, 1990). Aunque los orígenes de estas prácticas tan interesantes son oscuros, la contribución de los antropólogos en estas áreas es muy importante.

Los antropólogos han aplicado sus conocimientos y capacidades a una serie de ámbitos tan amplia que resulta difícil dar con un área de interés práctico donde no hayan desplegado su actividad. Las áreas de mayor concentración de ese esfuerzo son, entre otras, la AGRICULTURA, la EDUCACIÓN, la salud y los recursos naturales; y también el ENVEJECIMIENTO, el medio ambiente, el GÉNERO, la vivienda, los DERECHOS HUMANOS, el reasentamiento de REFUGIADOS, y el abuso de DROGAS y ALCOHOL. Los antropólogos aplicados han sido históricamente pioneros en numerosas áreas de investigación, como la vida urbana, la población, las leyes y la nutrición. Parece que la subdisciplina de la antropología médica en su totalidad surgió del trabajo aplicado en salud internacional.

La antropología aplicada es mucho más transfronteriza que la investigación académica. Los antropólogos de este campo tienen que conocer el ámbito de aplicación en el cual trabajan, así como la legislación más relevante en la materia, las organizaciones comunitarias o profesionales más importantes, y los líderes de opinión. Aunque es cierto que los antropólogos «aplican la antropología», para ser eficaces tienen que incorporar datos o métodos de disciplinas afines, como la agronomía, los estudios medioambientales, la salud pública y la educación. Por eso los manuales de formación en este campo suelen recomendar el contacto con otras disciplinas afines. Y dado que la propia experiencia de trabajo implica habitualmente tener que trabajar en escenarios multidisciplinarios con profesionales de otros campos científicos, y también con los miembros de la comunidad anfitriona, los antropólogos suelen trabajar estrechamente con muchos no antropólogos. Lo cual explica, en parte, por qué las prácticas (*intership*s) son tan importantes: son una experiencia difícil de adquirir en los departamentos de antropología académica.

Los antropólogos que se dedican profesionalmente a aplicar sus conocimientos tienen necesidades organizativas dife-

rentes de los antropólogos académicos. La manifestación más interesante de estas diferencias es la creación de organizaciones locales de especialistas (OLEs) como alternativa a las asociaciones nacionales e internacionales de antropólogos que operan según los modelos de la sociedad erudita. Las OLEs son espacios para crear redes de información sobre puestos de trabajo y eventuales contratos, son fuentes de información sobre las últimas aportaciones en la disciplina, y son también canales de información sobre el propio trabajo. Desde el punto de vista organizativo, estos grupos son algo inestables, pero algunos funcionan desde finales de los años setenta. Las organizaciones nacionales de antropología aplicada fomentan muchas veces las relaciones con las OLEs para no desvincularse de las autenticidades que representan. Uno de los aspectos de esas relaciones es ofrecer más talleres de formación especializada en sus reuniones nacionales. Las organizaciones nacionales/internacionales más importantes en este ámbito son la Sociedad en favor de la Antropología Aplicada y la Asociación Nacional para la Práctica de la Antropología. Estas organizaciones se han convertido en canales de comunicación profesional en forma de conferencias, revistas y boletines informativos, páginas web y servidores de listas (*list servers*). En Estados Unidos al menos, los antropólogos aplicados constituyen la vanguardia a la hora de proponer estándares en materia de prácticas éticas. El primer manifiesto ético elaborado por antropólogos ha sido propiciado por la Sociedad en favor de la Antropología Aplicada como respuesta a la reacción negativa de una determinada comunidad frente a un proyecto de investigación.

Los antropólogos aplicados tienden a publicar menos en las revistas especializadas de renombre. Sus textos suelen publicarse sobre todo como literatura «ambulante» o «sumergida», en forma de informes técnicos de distribución limitada. Muchos de los artículos que sí logran publicar se encuentran en revistas no especializadas que se ocupan de su ámbito específico de aplicación. Entre las revistas que publican artículos desde una perspectiva aplicada están *Practicing Anthropology*, el boletín de la Asociación Nacional para la Práctica de la Antropología (ANPA) y *High Plains Applied Anthropologist*. Estas revistas han mejorado mucho la gama de materiales escritos dedicados a la formación y al desarrollo de buenas prácticas. JvW

Lecturas recomendadas E. Chambers, 1985; Van Willigen, 1991, 1993.

antropología biológica Es el estudio de la especie humana y de sus afines existentes o extintas en el marco de la evolución. Incorpora o se superpone a campos como la paleontología humana, la DEMOGRAFÍA, la ECOLOGÍA, la ECOLOGÍA de la reproducción, la FORÉNSICA y la PALEOPATOLOGÍA, la PRIMATOLOGÍA, la SOCIOBIOLOGÍA, Psicología evolucionaria y el estudio de la variación física o genética y de la ADAPTACIÓN. Las distinciones entre estos subcampos las ha producido el desarrollo histórico y residen mayoritariamente en el enfoque taxonómico, el marco temporal o el interés en un sistema fisiológico o comportamental particular.

Teoría evolutiva

Puede que el desarrollo más importante y de gran alcance haya sido la introducción de una teoría evolutiva más madura, derivada de las ciencias biológicas, como principio rector y a la vez sustrato metodológico (Dawkins, 1986). La teoría evolutiva es un poderoso generador de nuevas ideas, pero sirve igualmente para limitar la interpretación de las observaciones físi-

cas y comportamentales. Por ejemplo, los antropólogos físicos de antaño aceptaban la distinción entre RAZAS basada en manifiestas diferencias físicas como rasgo humano evidente y recogían innumerables medidas en apoyo de teorías especulativas. Contrariamente, la teoría evolutiva moderna no ha descubierto líneas claras entre las razas humanas, fuera de algunas «tendencias» de variación geográfica, y, en cambio, puede demostrar la ausencia de significación evolutiva de tales diferencias. Los bioantropólogos modernos atienden a la variación en el plano de los genes individuales y de la expresión parcial y modificada de esta variación en los individuos, diferencias las más de las veces invisibles (Cavalli-Sforza *et al.*, 1994).

Primatología

Este campo se solapa en no poca medida con la antropología biológica. Aunque la mayoría de los mamíferos carecen de sistemas sociales complejos, los primates en general, incluidos los humanos, sí los tienen. La opinión emergente entre los primatólogos es que los primates se benefician de la vida en grupo por la protección que les proporciona frente a los predadores y al posible INFANTICIDIO, pero a costa de una mayor competición por los recursos disponibles (Hausfater y Hrdy, 1984). Esta competición, junto con el comportamiento estratégico asociado con el apareamiento, configura con gran probabilidad el comportamiento social de los primates (Fleagle, 1988). Su hábitat geográfico se confina típicamente a las regiones tropicales y subtropicales, se reproducen lentamente y muestran una gran variedad de adaptaciones locomotoras y dietéticas. La flexibilidad física, dietética y social de las diferentes especies de primates parecen variar en función de factores filogenéticos y ecológicos (R. Martin y Martin, 1990). Así, muchas cuestiones claves de la primatología abordan la relación causal entre el comportamiento individual, la estructura del grupo y estas adaptaciones físicas y comportamentales en un contexto ecológico. El término «primatología» comprende asimismo el estudio con primates de aspectos como la cognición, el lenguaje, la anatomía, los sistemas fisiológicos, la conservación y la ontogenia (desarrollo). Todos los animales reparten su energía de crecimiento y reproducción en estadios ontogénicos y dividen sus esfuerzos entre diferentes categorías de comportamiento (nomadeo, apareamiento, etc.). Las estrategias de vida y de distribución del tiempo y la energía está sujetas a la selección natural y optimizan el éxito reproductor. Sin embargo, dado que cada especie es virtualmente única con respecto a su herencia genética y su ecología, el proceso creativo de la selección natural genera inevitablemente resultados igualmente únicos. De ahí que los bioantropólogos infieran modelos generales a niveles taxonómicos amplios para poder comprender la fisiología y el comportamiento, dado el caso, a escala más fina, como la especie o el sexo. Machos y hembras se inclinan por un número limitado de estrategias competitivas, reproductivas y alimentarias. Aunque la distribución y la calidad de la comida, los hábitos de los predadores y competidores interespecies modulan también el repertorio de comportamientos, las especies individuales pueden divergir del modelo esperado en aspectos notables. Por ejemplo, si los primates sociales machos dedican algún esfuerzo (indirectamente) al cuidado y protección de las crías, los machos humanos contribuyen de manera importante a la alimentación de éstas (Kinzey, 1987). Si no se conociera cómo varían las estrategias de comportamiento en el seno de los grupos taxonómicos y funcionales más amplios, la

paternidad humana (aun con sus diferencias entre culturas) no se reconocería como rasgo insólito que es.

Los humanos son únicos por su grado de inteligencia, pero pocos investigadores concuerdan en qué es la inteligencia, para qué sirve, cómo se desarrolla o cómo surgió en el curso de la evolución. De ahí que gran parte de la investigación primatológica haya tratado de definir el concepto de «inteligencia» y de perfilar los rasgos cognitivos que el hombre comparte con otros primates, y cuáles son privativos de la especie humana. Un método importante consiste en el estudio de la función del cerebro y en su evolución atendiendo a las diferencias entre tamaños absoluto y relativo, extensión y distribución relativas de las estructuras cerebrales, conectividad y organización de éstas y evaluación y caracterización de las facultades cognitivas. Los primates (en particular los humanos) poseen un cerebro relativamente grande en comparación con la masa del cuerpo y presentan diferencias importantes en sus características corticales. Entre los principales grupos de primates, como los prosimios, monos de los Mundos Viejo y Nuevo y simios, hay diferencias fundamentales. Las estructuras cerebrales asociadas con la memoria, la planificación y la secuenciación de eventos son más grandes y al parecer más importantes en los primates antropoides, humanos incluidos, que en el mamífero medio. En los humanos, algunas de estas estructuras se usan para el lenguaje. Así, aunque la singularidad del lenguaje humano no puede negarse, puede que implique facultades, o al menos estructuras cerebrales, muy extendidas entre los primates.

Las teorías acerca de la evolución y la función del cerebro abundan y a menudo se mantienen pese al escaso apoyo que les presta la evidencia actual. Todavía se afirma a menudo que la inteligencia y el tamaño del cerebro aumentaron en asociación con la postura erecta y la locomoción, que dejaron libres las manos para la manipulación de herramientas, pese a que esta afirmación es negada por la evidencia. También ha sido propuesta, pero no fundamentada, la idea de que el cerebro humano corresponde al de un primate con la adición de estructuras nuevas. La reorganización de las conexiones entre las estructuras cerebrales para hacer posible el lenguaje u otras facultades cognitivas únicas en los humanos ha sido dada por supuesta y postulada, pero no probada. Grandes cambios en el tamaño relativo de diferentes estructuras cerebrales constituyen probablemente un factor de importancia mayor en la diferencia de los cerebros humano y primate respectivamente. Y esto, junto con la incorporación de estructuras y circuitos existentes para funciones novedosas, da razón probablemente de las facultades de lenguaje y otros rasgos cognitivos presentes en los humanos (Deacon, 1997).

La antropología biológica ha llegado esencialmente a la conclusión de que el LENGUAJE es bastante uniforme en su expresión y función (GRAMÁTICA profunda universal) en todas las sociedades y culturas (véase LINGÜÍSTICA HISTÓRICA). Sin embargo, no hay acuerdo acerca de la ontogenia del lenguaje ni sobre qué fuerzas selectivas configuraron probablemente la evolución del lenguaje. Las ideas de Chomsky sobre la emergencia súbita *de novo* del lenguaje contrastan con la opinión de que este fue modulado por selección natural y, así, a través de estadios de función y particularidades ontogénicas diversos. Otro contraste aparece con quienes entienden que el lenguaje es un sistema adaptativo complejo al que subyace una estructura genética compleja, y aquellos que proponen que la operación y funcionalidad del lenguaje se desarrollan a

partir de estructuras genéticas inespecíficas subyacentes modeladas luego en gran medida por la adaptación ontogénica del cerebro al cuerpo donde prospera y, por tanto, fruto del medio físico y sociocultural donde el cuerpo se encuentra (Pinker, 1994).

Paleoantropología

La paleoantropología, incluso el uso de la genética molecular para generar esquemas filogenéticos, integra conocimientos de un amplio margen de saberes —paleontológicos, paleoclimatológicos, arqueológicos, de las ciencias explican las nuevas técnicas de datación de los restos hallados—, a fin de establecer la dieta y el clima, etc. Las vertientes clave de este campo incluyen:

— El origen de los primates y la relación filogenética entre sus clases principales.

— La divergencia, diversificación y convergencia de las adaptaciones de los primates entre los grupos principales (especialmente especímenes del Viejo Mundo frente a los del Nuevo Mundo).

— La filogenia, la ecología y el comportamiento de los hominoides miocénicos (término que hace referencia a los simios en general).

— Los modelos de especiación y extinción y la ecología comportamental de los australopitecos y otros simios bípedos estrechamente relacionados.

— Las cambiantes adaptaciones de los homínidos del pleistoceno temprano y medio, en especial las primeras especies *Homo* y *Homo erectus*, incluidos los cambios comportamentales inferidos de la cultura material y la extensión geográfica de los homínidos por una gran diversidad de hábitats.

— La evolución de los humanos modernos, que incluye una notable pérdida de robustez (masa muscular y grosor óseo) en relación con los homínidos precursores.

— Los cambios, morfológicamente nada espectaculares, pero aún importantes en el comportamiento de *Homo sapiens*, derivados del desarrollo de la horticultura y la ganadería, la invención de las tecnologías de la cerámica y del metal, los asentamientos primitivos y urbanos, la emigración y la urbanización.

Los temas y controversias en torno a la paleontología humana se dividen en dos categorías. Una hace referencia al modelo de evolución a gran escala en un tiempo dado, incluso cuántas especies aparecen representadas en los registros fósiles y qué relaciones guardan entre sí. La otra intenta una reconstrucción funcional o ecológica de los taxones, como la naturaleza de la locomoción de los australopitecos o las diferencias entre los comportamientos nómadas del hombre de neanderthal y los humanos modernos.

En la disputa sobre qué fósil es el más viejo y qué especie de homínido puede reclamar ascendencia sobre los demás es fácil perder de vista algunas de las más importantes realizaciones desde mediados de la década de 1970 (Brace, 1995). Por ejemplo, dados los avances en la genética molecular y la consiguiente reinterpretación de los registros fósiles, el marco temporal de la evolución humana se ha acortado considerablemente. Con raras (pero no insignificantes) discrepancias, la edad de la división entre chimpancés y humanos ha sido situada en algún momento de hace cinco o seis millones de años, revisión a la baja de más de la mitad del tiempo previamente estimado. La búsqueda del «último ancestro común» (término que ha reemplazado al muy denostado «eslabón perdido») de los humanos y los chimpancés se basa ahora en el crecientemente rico registro fósil del marco temporal más ajustado del mioceno tardío, el plio-pleistoceno y el pleistoceno inferior, marco de una profusión de formas homínidas. Incluso los «generalizadores» modestos

(que tratan de incluir el mayor número posible de variaciones dentro de un grupo o especie) deben admitir la existencia simultánea de varias especies de homínidos en el este, sur y centro de África. Esta distribución radial de los homínidos se asocia con dos importantes adquisiciones adaptativas: el comienzo del hipedismo (aunque no necesariamente como la humana en forma y función) y el agrandamiento de los dientes con el engrosamiento asociado de la capa de esmalte, que sugieren una desviación dietética importante frente al último ancestro común, presunto pero todavía por descubrir. De esta exhuberante distribución de formas homínidas surgió, por razones que se desconocen, una especie única o un conjunto de especies genéricamente relacionadas llamadas *Homo erectus*.

Evolución humana

El gran tamaño del cerebro humano se considera generalmente una de nuestras más importantes adaptaciones, aun cuando hay muy poca concordancia sobre para qué se usa en realidad. El consenso acerca del momento y modo de aumento de tamaño del cerebro en el linaje *Homo* indica que probablemente hubo dos o tres modificaciones (separadas por intervalos de estasis o de cambio muy gradual) hacia un órgano algo más grande. El tamaño del cerebro del homínido temprano (relativo a la masa corporal) no impresionaba en términos primatológicos. El relativamente moderno cerebro humano se alcanzó aproximadamente hace tan sólo medio millón de años o menos, algo así como un 10 por ciento de la historia total de nuestro linaje desde la escisión de los otros grandes monos africanos. Y si la regla general de relaciones cerebro-masa corporal rige para con los humanos modernos gráciles (y cabe que no sea así), el tamaño del cerebro en medida moderna puede ser tan reciente como de 100.000-200.000 años. Por tanto, los principales modelos de cambio en virtualmente toda la evolución de los homínidos no guardan relación con un tamaño espectacular (y onerosamente) grande del cerebro.

El origen del *Homo sapiens* fisiológicamente moderno sigue siendo centro de debate, quizás vergonzoso, en la paleoantropología actual. Una teoría postula que los humanos modernos emergieron en una área geográfica limitada de África y se extendieron para colonizar el resto del mundo. Un modelo alternativo propone que *Homo sapiens* apareció simultáneamente en muchas regiones del Viejo Mundo. Pocos debates antropológicos han inspirado tanta incomprensión pública de un tema evolutivo ni creado tantas y tan falsas analogías. Aunque varios modelos genéticos basados en el ADN mitocondrial, y modelos similares en el ADN nuclear, sugieren que la humanidad entera desciende de una o unas pocas poblaciones existentes hará unos 200.000 años, no hay pruebas científicas de que una sola hembra humana («Eva») representara la contribución de su género a la población reproductora de nuestra especie (tampoco hubo un «Adán» con cromosoma Y). Más importante aún, la existencia de semejante cuello de botella demográfico no está necesariamente conectada con los cambios que diferencian a los humanos premodernos (*Homo sapiens* arcaico) de los humanos anatómicamente modernos, ya que este cuello de botella podía haberse producido antes, durante o después de estos eventos evolutivos. La importancia esencial de este modelo cuello de botella reside en que la gran mayoría de los fósiles premodernos hallados en el Viejo Mundo no pueden ser ancestros genéticos de ningún humano viviente. La evidencia molecular (ADN) y fósil sugiere que África es el solar de una reducida

población así. Contrariamente, la hipótesis multirregional basada en gran medida en las presuntas similitudes entre los fósiles arcaicos y los restos óseos más tardíos y humanos vivientes sugiere una evolución simultánea a lo largo y ancho de una extensa zona geográfica, incluidas Asia y Europa, además de África (Cavalli-Sforza *et al.*, 1995).

Una vez que entra en escena el humano moderno (esqueléticamente), la investigación bioantropológica centra su enfoque en los modelos evolutivos generales, pero no pierde por ello significación. ¿Qué procesos intervinieron en la propagación histórica de los humanos por todo el globo (recordando aquí que los primates siguen generalmente confinados en sus hábitats tropicales y subtropicales)? De las muchas innovaciones (por ejemplo, horticultura, ganadería, metalurgia), cambios demográficos (descenso inferido en el espaciamiento de las gestaciones, cambios en la morbididad y la longevidad, desplazamientos de densidad poblacional) y otros cambios comportamentales (diferentes sistemas de parentesco, comercio e intercambio, organizaciones grupales, etc.) cuáles pueden haber sido fuerzas primeras con incidencia en las demás? ¿Qué impulsó estos cambios? ¿Y por qué tuvieron lugar en un momento dado y no antes o después? La antropología biológica aborda muchas de estas cuestiones recurriendo a datos arqueológicos y al estudio isotópico de huesos y otros restos.

Biología comportamental humana

Representa uno de los aspectos de desarrollo más reciente y peor comprendidos de la antropología biológica. La voz «sociobiología» fue acuñada por el biólogo E.O. Wilson (1975) para designar los puntales genéticos y biológicos varios del comportamiento social de los animales en general y de las hormigas y humanos en particular. En la década de 1970, los antropólogos y otros teóricos evolutivos empezaron a emplear estos constructos teóricos como propiedad integral o teoría de la selección de afinidades, teoría de ALTRUISMO recíproco y teoría de los conflictos intergeneracionales en el estudio de las poblaciones humanas y de primates no humanos. Un principio rector en la biología comportamental humana es que los humanos están sujetos a los mismos fundamentos biológicos de los primates, los mamíferos y los animales en general. Toda excepción humana ha de ser demostrada; no puede darse por supuesta. De manera similar, las hipótesis evolutivas (neodarwinianas) acerca del comportamiento humano han de ser verificadas con el mismo rigor analítico que cualquier otra hipótesis científica. En esta línea, varios estudios de datos de sociedades humanas han demostrado que proporciones sustanciales de variación observada en el éxito reproductor, SISTEMAS DE MATRIMONIO, reglas de herencia, sistemas de PARENTESCO, manipulación del cociente de sexos y modelos de VIOLENCIA u HOMICIDIO pueden explicarse usando principios evolutivos.

Medicina y psicología evolutivas

Dos subcampos muy recientes de la antropología biológica han recibido considerable atención en las publicaciones científicas y los medios públicos, la medicina evolutiva (o darwiniana) y la psicología evolutiva. La primera examina las discordancias entre un legado evolutivo humano reconstruido (nomadeo recolector) y la vida industrializada o urbanizada, y enfermedades resultantes de la mente y del cuerpo (Eaton *et al.*, 1988). La segunda postula la existencia de módulos cognitivos diseñados por la selección natural para resolver determinadas clases de problemas comunes a un contexto evolutivo, como el de recolecto-

res que viven alejados de la tierra en sociedades a pequeña escala (J. Barkow *et al.*, 1992). Ambos campos aplican la teoría evolutiva para dar respuesta a cuestiones relativas al comportamiento o fisiología de los humanos de modo novedoso, ampliando al mismo tiempo la esfera de la antropología biológica, es de esperar que con éxito, hacia nuevos horizontes. GL

Otras lecturas Aiello y Dean, 1990; Betzig *et al.*, 1988; Cheney y Seyfarth, 1990; Devor, 1992; R. Foley, 1987; Goodall, 1986; Isaac, 1989; S. Jones *et al.*, 1992; Keller y Lloyd, 1992; Konner, 1982; Lewin, 1993; Savage-Rumbaugh y Lewin, 1994; Smuts, 1987; Tanner, 1990; Tattersall, 1995; Trinkaus y Shipman, 1993; K. Weiss, 1993.

antropología cognitiva Es el estudio de la relación entre la mente y la sociedad. Tradicionalmente, la antropología cognitiva estudia el conocimiento cultural en términos de su organización y aplicación a la vida diaria, en actividades como las de clasificación e inferencia. A principios de su desarrollo, en el decenio de 1950, se entendía como sinónimo de ETNOCIENCIA o etnosemántica. Los estudios centrados en la estructura de categorías conceptuales en los sistemas de CLASIFICACIÓN populares y en los significados codificados en estos sistemas en áreas como el PARENTESCO, la ETNOBOTÁNICA y la clasificación de colores. La unidad central de análisis era la categoría conceptual compartida, un conjunto unitario de rasgos característicos.

Estudios más recientes sobre los sistemas de clasificación se han concentrado en la realidad psicológica de las categorías conceptuales. Si éstas son sólo agrupaciones de rasgos, los miembros de una categoría no debieran variar en cuanto a su importancia psicológica. Pero no es así. Consideremos la categoría «soltero», definida en términos etnocientíficos tradicionales como conjunción de tres características distintivas: varón, adulto y célibe. Los hombres se caracterizan según reúnan o no estos rasgos; no hay término medio. Sin embargo, ello no constituye una clasificación en la vida real, dado que popes y sacerdortes no se consideran normalmente solteros. Es más probable que apliquemos categorías como «soltero» asimilando los casos potenciales a prototipos que constituyen representaciones estereotípicas de conceptos que usamos como patrón de referencia (Rosch y Lloyd, 1978). Dado que el soltero prototípico es promiscuo, poco hogareño y a la vez potencialmente casadero, la aplicación de la categoría a popes y sacerdotes resultaría chocante.

La investigación ha revelado que muchas categorías se organizan en torno a prototipos, desde los términos de parentesco al mobiliario (Lakoff, 1987; Lakoff y Johnson, 1980). La mayor parte de este trabajo ha corrido a cargo de lingüistas, mientras que los antropólogos cognitivos se han centrado en una estructura de conocimiento próxima, el «esquema», voz tomada de los trabajos precursores de F.C. Bartlett (1932) en psicología social. Las diferencias existentes entre prototipo y esquema residen en que mientras ambos son estereotípicos, el prototipo consiste en un conjunto especificado de expectativas, en tanto que el esquema es un marco organizado de relaciones que deben ser cumplimentadas con detalles concretos. Los esquemas son estructuras de conocimiento muy generalizadas y culturalmente específicas que ayudan a generar inferencias apropiadas. Llenan las lagunas aportando información que suele considerarse garantizada, capacitando así a los individuos para identificar acciones, sucesos y consecuencias basándose solamente en un caudal de información a lo sumo parcial.

Consideremos las dos frases siguientes:

Juan se fue de guateque. Al día siguiente amaneció con dolor de cabeza. Muchos lectores supondrán que la cefalalgia de Juan guarda relación con la fiesta, ocasión en la que se suele beber y fumar mucho, con el malestar matinal consiguiente. Obsérvese, no obstante, que nuestra explicación causal va mucho más allá de la información disponible. Al fin y al cabo, Juan puede haber sido atropellado por un autobús de regreso a su casa o sufrir una intoxicación alimentaria. La explicación elegida no es sino una inferencia basada en nuestro conocimiento culturalmente organizado en relación con las andanzas habituales de la gente que acude a fiestas. La trama de este conocimiento es casi un guión; parecemos conocer el desenlace. Así, por tener acceso a esta trama de origen cultural podemos extraer sentido de las ambiguas frases iniciales.

Los antropólogos cognitivos han observado que gran parte del conocimiento social corrientemente aplicado se da en tales planteamientos esquemáticos, también conocidos como modelos cognitivos, guiones o escenarios de eventos diversos. Notables estudios antropológicos han explorado el perfectamente organizado escenario para entrar o salir de una casa entre los yakan de las Filipinas (Frake, 1980), las directrices para la adjudicación de arriendos de tierra en las islas Trobriand (Hutchins, 1987), el escenario común de eventos que rige la estructura de los proverbios norteamericanos (G. White, 1987) y cómo los escenarios emocionales estereotípicos influyen en los juicios sociales y las decisiones políticas de los pueblos de las islas del Pacífico (Lutz, 1988).

Aunque la evidencia de que las estructuras de conocimiento cultural están fuertemente esquematizadas es importante, los estudios realizados por los antropólogos cognitivos suelen evitar la formulación de declaraciones etnográficas o psicológicas generales sobre si algunas estructuras de conocimiento son universales y (de serlo) en qué medida dependen de procesos cognitivos universales. Para dar con la respuesta es preciso recurrir a los teóricos que estudian la inteligencia artificial y la psicología cognitiva, quienes han propuesto tres modelos básicos: proceso de la información, desarrollo cognitivo, y percepción y experiencia, respectivamente.

1. Los modelos de proceso de la información tratan de aplicar importantes principios generales acerca de la arquitectura de los sistemas de inteligencia artificial y sus implicaciones en el estudio de la cognición humana. Los modelos informáticos proporcionan los medios necesarios para evaluar la plausibilidad de las propuestas particulares. Ocasionalmente, estos modelos han demostrado estar suficientemente bien formulados para tomarse como sujetos junto con humanos en ensayos experimentales. Actualmente es notable el interés vertido en el proceso de distribución paralela (PDP) y en el conexionismo o idea de que las cosas que ocurren regularmente juntas en la experiencia del individuo resultan estrechamente asociadas en la mente de éste (Bechtel y Abrahamsen, 1991).

2. Los modelos de desarrollo cognitivo comparan culturas para hallar rasgos de desarrollo y temas comunes. La mayor parte de esta literatura se ha centrado en los sistemas religiosos y en las prácticas rituales. E. Thomas Lawson y Robert McCauley (1990) tomaron la noción de «competencia» de Chomsky para afirmar que los participantes en sistemas religiosos poseen el saber necesario para generar intuiciones concretas acerca de la «gramaticalidad» de los fenómenos religiosos. Estas intuiciones son la base de los principios universales del ritual religioso, específicamente en lo que se

refiere a la centralidad relativa de acciones rituales específicas. Además, Boyer (1994) observó que las intuiciones acerca de los fenómenos religiosos surgen a partir de principios universales que actúan como teorías tácitas que no son en sí mismas intuitivas y pueden requerir un «acto de fe». Por ejemplo, el supuesto ontológico más extendido acerca de los sistemas religiosos postula la existencia de agentes como los ESPÍRITUS, cuyas propiedades físicas son contraintuitivas. Boyer expuso la hipótesis de que dado que los supuestos contraintuitivos son centro de inversión más cognitiva y más efectos emocionales que las representaciones de otros tipos, la probabilidad de que sobrevivan a los ciclos de transmisión son mayores.

3. Los modelos de percepción y empíricos consideran que los procesos perceptivos y las experiencias compartidos en un ámbito dado configuran transculturalmente formas cognitivas, opinión mediada por los estudios sobre la percepción humana. Sumamente notable en esta categoría es el trabajo de Lakoff (1987) y M. Johnson (1987), quienes postularon un «realismo experimental» que no es presa de la trampa conceptual del subjetivismo y el objetivismo. Lakoff y Johnson empezaron con la premisa de que los movimientos de nuestro cuerpo y su ubicación espacial generan estructuras de conocimiento y modelos de razonamiento que se manifiestan en el uso lingüístico. Un componente central de su argumentación es la metáfora. Nuestros pensamientos, obras y hasta nuestras acciones son afectados por redes de metáforas sistemáticamente estructuradas que reflejan clases básicas de experiencia psicológica. La diferencia entre lo alto y lo bajo, por ejemplo, es un aspecto esencial de la experiencia humana y así se pone de manifiesto en expresiones del habla común donde «alto» y «bajo» conceptualizan metafóricamente estados de ánimo, valores relativos y experiencias emocionales. Otros trabajos se han centrado en las interconexiones entre la experiencia perceptual y las categorías cognitivas en las expresiones deísticas mayas (W. Hanks, 1990), en los adverbios fonológicamente simbólicos quechuas (J. Nuckolls, 1996) y en las partículas clasificatorias de los kilivila (Senft, 1996).

Actualmente, la antropología cognitiva está influida por los recientes trabajos en las ciencias cognitivas y la lingüística y asediada por problemas de larga estirpe filosófica. Destaca entre estos problemas la motivación. Dado que las gentes tienen los modelos que los antropólogos cognitivos les asignan, ¿qué los hace vinculantes? Roy D'Andrade (1995) y Claudia Strauss (1992) han abordado esta cuestión redefiniendo las estructuras de conocimiento como sistemas con fines claros. El problema de este planteamiento reside en que tiende a hacernos pensar en términos de objetivos discretos y aislables accesibles a la consciencia. Edwin Hutchins (1987) y Drew Westen (1992) han intentado incorporar al efecto el psicoanálisis freudiano con miras a proporcionar a la antropología cognitiva una teoría de profunda motivación. Lamentablemente, la antigua división de este campo en el estudio del conocimiento (cognición) y el de la motivación (psicoanálisis) hace difícil la síntesis de ambos.

Aunque el campo reconoce las teorías de explicación de la psicología cognitiva empírica, tiende a evitar asumirlas del todo por temor a incurrir en el reduccionismo. Algunos han criticado este psicologismo razonando que extraña la influencia configuradora de la política en el contenido de la mente (Lutz, 1992). Otros disienten y abogan por una mayor atención al trabajo experimental en la psicología cognitiva desarrollista (Law-

son y McCauley, 1990). La naturaleza de la cognición suscita creciente interés. ¿Debemos seguir considerándola sinónima de la razón y definir la antropología de la cognición como campo principalmente dedicado al estudio del conocimiento? Estas materias hacen difícil imaginarse una antropología estrictamente «cognitiva», y en el futuro aumentarán probablemente las mociones en pro de su asociación (o incorporación directa) a otras disciplinas, como las ciencias psicológica y cognitiva. CN

antropología crítica Incluye; (1) las perspectivas epistemológicas y culturales críticas surgidas de la investigación transcultural, que ocasionalmente aplican los antropólogos como práctica extensiva a sus propias sociedades; (2) se dice del trabajo antropológico inspirado por la tradición marxista general de teoría social; (3) se refiere también a la obra que a partir de la década de 1960 se inspiró en la «teoría crítica» de la ESCUELA DE FRANKFURT.

1. Las descripciones etnográficas de sociedades ajenas han sido piedra de toque de los antropólogos desde la «revolución malinowskiana» de la década de 1920, tanto como medio de arrojar nueva luz sobre la propia sociedad como sobre otros modos de vida, y para poner en tela de juicio muchos supuestos culturales tradicionalmente anquilosados, sirviendo así como crítica de las sociedades burguesas, liberales, y de masas, fruto del capitalismo industrial. Los antropólogos intervinieron en los debates públicos acerca de la familia (M. Mead, 1928, 1930; Malinowski, 1926, 1962), crimen y castigo (Malinowski, 1927), política de inmigración (Boas, 1928) y reforma educacional (Redfield, 1947), basándose en sus propios conocimientos de sociología comparada y modos alternativos de organización de la sociedad. La ciencia fue criticada en los términos de la BRUJERÍA azande (Evans-Pritchard, 1937), desencadenándose así un encendido debate acerca de la naturaleza de la racionalidad y la protección que brindaban ambos sistemas frente a la falsificación. El análisis de CLASE y los conflictos inherentes se formuló atendiendo a los procesos hegemónicos culturales de los mitos reconocidos, condensación simbólica, procesos rituales, formas de organización en pequeña y gran escala, diferenciación simbólica de grupos de intereses y de clase y autorrepresentación frente a índices objetivos de rango social, entre otros (W. Lloyd Warner, 1941-1959; Gusfield, 1963; R. Grimes, 1976; Fischer, 1980a). Numerosos estudios de comunidades contribuyeron al conocimiento de la forma urbana, sucesión étnica, familias matrifocales ampliadas, mecanismos de ayuda mutua y dinámica de la formación de las sectas religiosas. Recientemente, los renovados esfuerzos por proseguir el trabajo etnográfico pormenorizado en las sociedades del primer mundo (Ginsberg, 1989; Marcus, 1992; Martin, 1994; M. Strathern, 1992; Traweek, 1988) no se funden meramente con la SOCIOLOGÍA, sino que conservan las perspectivas culturales, transculturales y transnacionales de la crítica antropológica, al igual que la signatura de la investigación metodológica funcionalista en las interconexiones de lugares social y culturalmente diferenciados (véase FUNCIONALISMO, POSMODERNO).

2. La tradición de la antropología marxista o de inspiración materialista en Estados Unidos, representada por figuras como Stanley Diamond, Eric Wolf, Sidney Mintz y Marshall Sahlins en su obra temprana (1960, 1968b, 1972), tenía raíces más hondas en el estudio de la ecología cultural de Julian STEWARD y Leslie WHITE (véase ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA). Sin embargo, en el período inmedia-

tamente posterior a la segunda guerra mundial, la antropología crítica confrontó crecientemente cuestiones de cultura con poder y economía política, viéndose como alternativa a las tendencias hacia la elisión de las fuerzas históricas del CAPITALISMO y el COLONIALISMO para hacer la antropología parte del proyecto hegemónico de MODERNIZACIÓN y DESARROLLO del tercer mundo durante los decenios de 1950 y 1960. Las publicaciones *Critique of Anthropology* y *Dialectical Anthropology* se asociaron a esta iniciativa, al igual que el Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia. En comparación con la elaboración intelectual marxista en Inglaterra y Francia, gran parte de este movimiento era teóricamente inconsistente, al reflejar la política de la guerra fría y la animadversión ideológica contra una teoría marxista excesivamente explícita en Estados Unidos. Por consiguiente, muchas de sus manifestaciones se englobaron bajo la etiqueta genérica de MATERIALISMO CULTURAL, y progresaron hacia estudios de carácter más ecológico que político-económico. No obstante, estas orientaciones abrieron camino a la antropología para incorporar las abundantes investigaciones en torno a la teoría del subdesarrollo (véase TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL), el MARXISMO ESTRUCTURAL, la historiografía marxista británica y los estudios culturales (E. Thompson, 1963; Aston y Philpin, 1985; R. Williams, 1958, 1975).

3. En la década de 1960, el movimiento estudiantil redescubrió la teoría crítica de la escuela de Frankfurt como importante fuente inspiradora de censuras a la sociedad, a la política de masas y al control ejercido por las sociedades burguesas mediante difusos mecanismos culturales hegemónicos, fácilmente trasladables a Norteamérica y a su estado de seguridad nacional, con su consumismo y con el alcance de su globalmente hegemónica sociedad de la información. La cultura popular empezó a verse crecientemente como arma de dos filos en razón de su propia ambivalencia: rica en manifestaciones espontáneas, de una parte, y en acerbas críticas del orden imperante, de la otra. El punk-rock británico de los primeros tiempos fue tema paradigmático del trabajo etnográfico de los estudios culturales de Birmingham (Frith, 1983; Hebdige, 1979; P. Willis, 1977) y así, fácilmente cooptado por las estructuras consumistas del mercado y de la economía cultural. Este revitalizado sentido cultural crítico de finales de los ochenta y los noventa se había reforzado con las aportaciones del pensamiento francés posterior a la guerra de Argelia y a la crisis de 1968 (véase POSMODERNO).

En la antropología, la escuela de Frankfurt sirvió como telón de fondo común del escenario recorrido al tiempo por antropólogos, historiadores coaliados y autores de estudios culturales que operaban en sociedades con manifiesta división de clases, dominadas por el mercado y fracturadas por brotes revolucionarios (M. Fischer, 1980a, 1980b; Taussig, 1980, 1987) al igual que en Norteamérica (Lipsitz, 1988, 1990; Fritz, 1983). Walter Benjamin (1994) fue redescubierto como crítico elaborador e ideólogo de la facción de la cultura moderna que se opuso y resistió a la asimilación por los modos de producción e intercambio imperantes. Él ofreció el contrapunto optimista al pesimismo de Adorno por (la ausencia de) un potencial tecnológico moderno incapaz de acoger la expresión de los diferentes grupos sociales y la propagación libre de sus subculturas y perspectivas. Las cuestiones *à la* Frankfurt se vieron suplementadas por el marxismo estructural de Althusser, inquisidor de la estructuración de los procesos ideológicos, y por los planteamientos gramscianos relativos a la formación de las estructuras cultura-

les hegemónicas. A mediados de la década de 1980, todas estas cuestiones se vieron igualmente amplificadas por las formulaciones del llamado grupo posmoderno de escritores franceses (Foucault, Derrida, Lacan, Baudrillard). En primer plano se discutía de qué modo el chip de silicio o la revolución informática de 1979 estaba cambiando la naturaleza de la comunicación, y de ahí las posibilidades de reorganización social, ejerciéndose especial énfasis y presión en pro de una mayor flexibilidad de las formas culturales, incluidos un mayor control disciplinario, difuso pero a la vez extensivo (Martin, 1994), un cambio de formas en la esfera pública (las nuevas publicaciones de inspiración antropológica *Late Editions* y *Public Culture*) y la modificación de nexos entre el capital especulativo, el gobierno y la producción de nuevos saberes (Rabinow, 1996). MF

antropología cultural *Véase* ANTROPOLOGÍA, CULTURAL Y SOCIAL.

antropología de la *advocacy* *Véase* ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA, DERECHOS HUMANOS.

antropología dialógica *Véase* VOZ.

antropología ecológica Aunque las ciencias del medio ambiente, incluido el conservacionismo, datan de muchos siglos atrás (Glacken, 1967), han cristalizado principalmente a partir de la década de 1960, y su aplicación en antropología ha formado parte de este proceso histórico. Cada subcampo de la antropología ha desarrollado su propio enfoque de la ecología humana: paleoecología en arqueología (Butzer, 1982); ecología de los primates (Richard, 1985); adaptabilidad humana o más estrictamente, antropología fisiológica (Frisancho, 1993); y ecología comportamental humana (Eric Smith y Winterhalder, 1992) en la antropología biológica; ecología cultural y de sistemas (Ellen, 1982; Hardesty, 1977; Netting, 1986) en antropología cultural; y etnoecología en lingüística (Berlin, 1992). Bástenos revisar aquí brevemente los logros más importantes de los antropólogos culturales en el conocimiento de la ecología humana y la ADAPTACIÓN desde los trabajos precursores sobre ecología cultural de Julian STEWARD y otros en la primera mitad del siglo XX.

Aunque se observan continuidades a raíz del trabajo de Steward (1955) y su cohorte y predecesores, muchos de los siguientes antropólogos ecológicamente orientados han desarrollado nuevos enfoques en respuesta a las deficiencias observadas en la obra anterior (Sponsel, 1987). Entre éstos se encuentran Andrew Vayda y Roy Rappaport (1968), quienes desarrollaron una aproximación que les permitiera investigar el juego mutuo entre cultura y ecología a medida que las poblaciones humanas se adaptan a su(s) ecosistema(s). Aplicaron sistemáticamente conceptos biológicos a la ecología humana, incluida la población como unidad de análisis, ecosistemas como contexto y adaptación como proceso dinámico de interacción entre población y ecosistema. Primero se centraron en un análisis de aferencias y eferencias energéticas en la tecnología y organización social del trabajo para recoger y producir alimentos. Todas estas consideraciones se insertaron en el marco biológico de factores limitantes y de la llamada CAPACIDAD PORTADORA. Componentes de la cultura como la RELIGIÓN y la GUERRA fueron considerados mecanismos reguladores que contribuían a mantener un equilibrio entre la población y sus recursos. Este marco teórico fue elegantemente usado por Rappaport (1967) en su trabajo de campo sobre los tsembaga de Nueva Guinea. Consideró su RITUAL y

sus acciones guerreras como regulación del delicado equilibrio entre las poblaciones humana y porcina para reducir la competición entre ambas especies. (Humanos y cerdos son sorprendentemente próximos en fisiología, tamaño corporal y dieta omnívora.) Esta «biologización» del enfoque ecológico en la antropología cultural llevó a la denominación de «antropología ecológica» en sustitución de la stewardiana «ecología cultural», aunque las dos se usan a menudo como sinónimos (Bennett, 1976, 1993).

Marvin HARRIS (1979) intentó progresar en esta explicación ecológica, así como en la descripción de culturas, desarrollando una estrategia de investigación científica más explícita y sistemática a la que dio el nombre de «MATERIALISMO CULTURAL». En esta estrategia asignó prioridad de estudio y primacía causal a la infraestructura sobre la estructura y la superestructura porque es del todo fundamental para la supervivencia y adaptación humanas. Harris y sus discípulos han aplicado esta estrategia a la explicación de muchas costumbres e instituciones tan peculiares como desconcertantes. El caso clásico es el de la vaca sagrada de la India. Harris (1985) afirmó que la vaca es sagrada no sólo en razón de las creencias religiosas hindúes y otras, sino, en última instancia, porque es indispensable para la economía agrícola en el medio indio, en especial para la labranza, el abono (excrementos), el combustible (excrementos secos) y la leche (en vez de carne).

El trabajo de Rappaport, Harris y otros en torno a líneas similares ha sido criticado en algunos aspectos, sobre todo por confundir orígenes y funciones (Moran, 1990) y por suponer que casi todo lo que persiste es fruto de la adaptación (Edgerton, 1992).

Mientras que Harris se concentra en el comportamiento observable porque le impresiona la discrepancia entre lo que la gente dice y lo que hace, los antropólogos lingüísticos de orientación ecológica han puesto el acento en el estudio del pensamiento nativo acerca de los fenómenos ambientales. Gran parte de este trabajo se ha concentrado en la construcción de CLASIFICACIONES jerárquicas de términos nativos referidos a campos ambientales particulares, como tipos de suelo para la agricultura o plantas silvestres usadas con fines medicinales. Idealmente, la etnoecología comprende el conocimiento del medio local, las creencias, los valores y las actitudes, y vincula las nociones ambientales con acciones adaptativas acertadas o no y consecuencias respectivas. En la práctica, la etnoecología se ha reducido a menudo a taxonomía nativa de algún ambiente o a un mero inventario descriptivo de los nombres y usos de un subconjunto de especies animales o vegetales (Berlin, 1992). Sin embargo, algunos etnoecólogos, como Harold Conklin (1957, 1980) han ido mucho más lejos y han publicado datos insólitamente detallados, como pone de manifiesto la investigación de Conklin integradora de la etnoecología y la ecología cultural de los agroecosistemas de los hanunoo y los ifugao de las Filipinas. Recientemente, algunos antropólogos han empezado a superar algunas de las limitaciones de estos enfoques añadiendo una dimensión diacrónica al examen de cómo la cultura y el ambiente se influyen y cambian mutuamente con el tiempo, método que se ha dado en llamar «ecología histórica» (Crumley, 1994). Particularmente notable es el trabajo de William Balée (1994) sobre los ka'apor de la Amazonia brasileña, quienes reconocen 768 especies de plantas desde el estadio semillar al adulto reproductivo, el repertorio etnobotánico más extenso jamás recogido en cualquier pueblo de la Amazonia. Además, Balée ha aplicado la ecología histórica para integrar aspectos

de etnoecología, ecología cultural, ecología biológica, ecología política y ecología regional en un marco de trabajo procesual. En este contexto ha analizado la respuesta de los ka'apor a las limitaciones y oportunidades adaptativas tanto en su medio natural como social, incluyendo asimismo a otras sociedades indígenas, a los afroamericanos y a los emigrantes europeos, cada uno de ellos con su particular impacto en su medio natural.

El enfoque antropológico de las interacciones humano-medio ambiente descritas anteriormente se ha limitado en gran medida a la investigación básica, prestándose muy poca atención a aspectos de aplicación, y no digamos a la acción y el trabajo constructivos. Sin embargo, más allá de estos síntomas de crisis medioambiental, como la depleción de recursos, la contaminación, la extinción de especies, la desforestación tropical, etc., es cada vez mayor el reconocimiento de que estos fenómenos se relacionan a menudo con formas varias de VIOLENCIA, incluida la violación de los DERECHOS HUMANOS (Homer-Dixon *et al.*, 1993; B. Johnston, 1994). Así, la ecología radical, conglomerado de diversos enfoques ecológicos más allá de los criterios meramente antropológicos, empieza a influir en los especialistas, junto con la obra práctica y advocatoria de la propia profesión (R. Wright, 1988). Carolyn Merchant (1992, p. 1) nos da la descripción más concisa de ecología radical:

> La ecología radical se enfrenta a la ilusión de que las gentes son libres de explotar la Naturaleza y moverse en la sociedad a expensas de otros con una renovada consciencia de nuestras responsabilidades frente a la propia Naturaleza y al prójimo. Busca una nueva ética del cuidado de la Naturaleza y de las gentes, a las que faculta para efectuar cambios en el mundo en consonancia con una visión social y una ética nuevas.

La explotación y destrucción de las sociedades indígenas en FRONTERAS como la Amazonia por ESTADOS y sus delegados vincula ecocidio con ETNOCIDIO y aun GENOCIDIO. Un caso específico queda patente en los millares de buscadores ilegales de oro que han causado verdaderas masacres, epidemias devastadoras, envenenamiento por mercurio y otros problemas de extrema gravedad tras su invasión del territorio de la nación yanomami en Brasil y Venezuela desde mediados de la década de 1980 (Sponsel, 1994; Tierney, 1995). En consecuencia se ha creado una palestra de interés mutuo para la antropología ecológica y la defensa, que da asimismo cabida a los derechos humanos (M. Miller, 1993; Sponsel, 1995).

Una de las contribuciones prácticas de la antropología ecológica ha sido demostrar la eco-lógica o razones ambientales de aspectos de la cultura de las sociedades indígenas que los ajenos a éstas han valorado indefectiblemente de forma negativa en razón de su propio ETNOCENTRISMO y RACISMO (Bodley, 1994). Por ejemplo, las prácticas tradicionales de ARRASAMIENTO (tala y quema) son sostenibles en tanto la densidad poblacional sea baja, tengan carácter de subsistencia y se disponga de suficiente bosque para barbecho, nuevos HUERTOS y terreno para la caza. Así, aunque habitada por sociedades indígenas desde hace milenios, la Amazonia no se vio nunca amenazada de desforestación hasta la llegada del DESARROLLO económico de estilo occidental de los últimos decenios. Además, el arrasamiento tradicional puede potenciar de hecho la biodiversidad creando un mosaico de comunidades bióticas en diferentes estadios de sucesión o desarrollo (Sponsel, 1992). Los ambientalistas, conservacionistas y otros reconocen de manera creciente la importancia de las comunidades locales y su conocimiento, cultura y valores para la gestión sosteni-

ble de los recursos y la conservación de la biodiversidad (Klee, 1980; Sponsel *et al.*, 1996).

Otro componente de la ecología radical es el ecofeminismo, que analiza la dominación masculina de las mujeres vinculada a la de la humanidad sobre la naturaleza. En consecuencia, el ecofeminismo sostiene que para crear una sociedad más sostenible hay que cambiar las relaciones hombre-mujer y humano-ambiente. El papel de las mujeres es crasamente despreciado en la antropología ecológica en igual medida que en el desarrollo medioambiental (Rodda, 1991; Shiva, 1989).

Por último, la ecoteología, o ecología espiritual, ha emergido como campo transdisciplinario en años recientes, aunque ya vagamente preanunciada por varios estudios casuísticos etnográficos ciertamente soberbios, como el trabajo sobre Nueva Guinea (Rappaport, 1979), la organización del riego por los sacerdotes del templo en Bali (Lansing, 1991) y el uso del bosque por los norteamericanos nativos en el subártico (R. Nelson, 1983) y Amazonia (Reichel-Dolmatoff, 1971). Ha surgido del reconocimiento de que la causa más profunda y última del rompimiento ambiental y social es la visión occidental del mundo y los valores y actitudes asociados, comprendidos el materialismo y el consumismo, que reflejados en el comportamiento tienen consecuencias maladaptativas (Tucker y Grim, 1994). Esta visión mundial ya no se limita al Occidente geográfico; empezando con el COLONIALISMO, es un síndrome que se ha propagado por todo el planeta junto con la industrialización, la MODERNIZACIÓN y otras fuerzas globalizadoras precipitadoras de un desequilibrio ecológico y social (Bennett, 1976; Dobson, 1991).

La RELIGIÓN se considera un componente más para afrontar la crisis medioambiental, dado que es un universal transcultural (los humanos son animales espirituales), aborda cuestiones elementales como el lugar de la humanidad en la naturaleza, proporciona valores morales como la reverencia por la vida, y puede ser una poderosa fuerza que motive a los creyentes emocional e intelectualmente (Rockefeller y Elder, 1992). Así, la World Wildlife Fund patrocinó una conferencia de líderes de las llamadas grandes religiones (budismo, cristianismo, hinduísmo, islam y judaísmo) para extraer de sus doctrinas los ingredientes relevantes para construir una ética ambiental sostenible para la comunidad de sus seguidores. Sin embargo, la discrepancia entre ideales religiosos y comportamientos reales sigue siendo el mayor obstáculo para el uso de la religión en la promoción de una sociedad más sostenible.

La antropología ecológica contemporánea tiene la oportunidad de brindar una gran ayuda a las ciencias medioambientales y a su aplicación en todo el mundo. Pero, dado que la mayoría de los antropólogos han escrito primariamente para sus colegas, poca ha sido la influencia que han tenido en el público o en los organismos estatales (Milton, 1993). El reto que los antropólogos culturales deberán asumir en el futuro no es otro que llegar a una audiencia ajena a su clase y lograr que las comunidades que albergan sus trabajos de campo sean colaboradores activos en todas las fases de su investigación (Sponsel, 1995). LS

Véase también ETNOBOTÁNICA, ETNOCIENCIA, ETNOZOOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA FEMINISTA, PESCA, PRODUCCIÓN ALIMENTARIA, RECOLECTORES, FUNCIONALISMO, GÉNERO, CAZA, PASTORES NÓMADAS, TEORÍA DE SISTEMAS.

Otras lecturas J. Anderson, 1973; Bates y Plog, 1991; B. Campbell, 1985; Crosby, 1972, 1986; Dobson, 1991; J. Hugues, 1983; McNeely y Pitt, 1985; Merchant, 1994; Moran, 1979; Oldfield y Alcorn,

1991; Orlove, 1980; Shiva, 1991; D. Spring y Spring, 1974.

antropología económica Se centra en dos aspectos de la economía: (1) suministro, que es la producción y distribución de bienes y servicios necesarios y opcionales; y (2) la estrategia de economizar, descrita a menudo en términos del DEBATE FORMALISTA-SUSTANTIVISTA. Los antropólogos anteriores habían dedicado casi todo su tiempo al estudio del aprovisionamiento; en la segunda mitad del siglo XX, no obstante, ha sido el segundo aspecto el que ha concitado la atención mayoritaria.

Producción

Hace referencia a los procesos de adquisición de recursos y su consiguiente transformación en objetos y acciones útiles. Estos objetos comprenden alimentos, cobijo y manufacturados, al igual que piezas simbólicas, desde los postes totémicos a las pirámides. Antes de 1940 se esperaba que los antropólogos redactaran un capítulo sobre CULTURA MATERIAL que al menos nos proporcionara un inventario parcial de los objetos propios de la cultura.

Los sistemas de PRODUCCIÓN ALIMENTARIA se clasifican con frecuencia en varias categorías: caza y recolección, horticultura, agricultura e industria. La dimensión subyacente a esta escala es probablemente la aferencia y eferencia energética respectivas: ambas son bajas en el extremo recolector y altas en el industrial (Leslie White, 1943). Dado el mayor conocimiento antropológico de las sociedades de pequeña escala, la presentada es más precisa y válida en el extremo ergopénico.

Los RECOLECTORES merodeadores o nómadas no utilizan especies domesticadas, y el perro es el único animal de ayuda para la producción. Y aunque la tecnología en juego se considera simple, incluye varias adiciones al poder muscular humano, como trampas, lanzas, arcos y flechas, lanzavenablos y veneno. Se hace uso extensivo del hueso, la piedra, las fibras vegetales y la madera para construir herramientas y objetos. Dos son las opiniones más extendidas acerca de la productividad de la recolección. La de la SOCIEDAD AFLUENTE ORIGINAL sostiene que las economías de la edad de piedra producen sustancialmente menos que su potencial, aunque su tecnología es más que adecuada para subvenir a las necesidades alimentarias de la población. Sus seguidores observan que los recolectores comen razonablemente bien (en términos de calorías), trabajan poco, disponen de considerable tiempo de ocio y tienen pocas necesidades económicas: de ahí la afluencia. Los críticos arguyen que las medidas empíricas del esfuerzo inherente al trabajo son excesivamente escasas y breves para constituir una muestra representativa, y subrayan que la definición de TRABAJO es crucial para el análisis de la productividad. Si se cuentan la fabricación de herramientas y la preparación de la comida, las horas de trabajo aumentan considerablemente. Aunque la evidencia a favor es poca y la contraria sustancialmente superior, la mayoría de los antropólogos (y otros) han aceptado la posición de afluencia original.

Aunque todas las economías siguen practicando la recolección (caza de animales salvajes, pesca, cosecha de plantas no domesticadas), las economías especializadas en la recolección-merodeo han desaparecido en su mayoría a medida que la tecnología y los productos alimentarios de la industria se han difundido por doquier. Los esquimales siguen cazando y comiendo focas, pero la herramienta es el rifle y la carne de foca se come generalmente con acompañamiento de verduras adquiridas en el colmado de la esquina. La HORTICULTURA, cultivo de

centenares de especies de plantas domesticadas junto con algunos animales igualmente domesticados, está hoy mucho más extendida que el nomadeo de recolección. Las economías que dependen de la horticultura, presentes sobre todo en los trópicos, muestran densidades poblacionales más altas que los pueblos recolectores. Cabe la obtención de excedentes como una de las características del modo doméstico de producción (véase CHAYANOV, PENDIENTE DE), pero no se realiza. Nuestro conocimiento de la productividad de la horticultura en todo caso incluye el empleo de herramientas de acero. Antes de contar con el metal, estas sociedades dependían de las herramientas de piedra para cortar leña, acerca de lo cual carecemos de datos de productividad. De ahí que la posibilidad de medir la capacidad de la tecnología de la edad de piedra es bastante restringida.

Hay muchos estudios sobre la AGRICULTURA, que en su mayoría la han entendido como CAMPESINADO. La agricultura se concentra típicamente en el cultivo de un pequeño número de especies domesticadas y depende de una, o de unas pocas, para satisfacer las necesidades calóricas. Los sistemas agrícolas se caracterizan a menudo de manera sumaria en función de estos cultivos clave, en particular, arroz, trigo y maíz. Concurre igualmente el uso sistemático y extensivo de animales domesticados, para la tracción, la leche, el estiércol y la carne. Todos los campesinos estudiados por los antropólogos dominan al menos la tecnología del hierro. Los sistemas agrícolas producen considerables excedentes, de modo que en la familia campesina, la producción es mayor que el consumo.

Cualquier economía que cuenta con un sector campesino tiene asimismo muchos otros sectores de producción, incluidos los artesanos especializados en la piel, la cerámica, el metal, el vidrio, la madera y productos alimentarios como la cerveza, el vino, el aceite de oliva y la pasta de pescado. No ha sido mucha la investigación dedicada al aspecto del suministro de materias primas, la tecnología, la energía, la organización de la producción o la productividad de estas industrias artesanales. Una notable excepción la ofrece el magnífico trabajo de Scott Cook (1982) sobre los picapedreros de Oaxaca, México, que fabrican las muelas que luego aplican a la preparación de la comida. De manera similar, aunque los antropólogos estudian ahora numerosos aspectos de la SOCIEDAD INDUSTRIAL, hasta el presente ha sido poca la atención dedicada a la economía de la producción industrial.

Todas estas economías se sirven de la tecnología y de la división del trabajo. La primera se define a veces estrictamente basándose en las herramientas en juego, pero en sentido más amplio comprende también procesos y saber. Por ejemplo, los recolectores disponen de una tecnología simple y más bien de pocas herramientas, y comparados con la economía industrial, es relativamente escasa la energía que obtienen. Pero esta visión materialista pasa por alto el vasto conocimiento del comportamiento de los animales y las características de las plantas, y probablemente el saber meteorológico, que el recolector medio debe poseer. Nuestro conocimiento de sus habilidades se encuentra aún en la infancia porque nos hemos concentrado solamente en las herramientas. De hecho, dado que los humanos han sido recolectores durante mucho más tiempo que otras cosas, no puede haber duda de que esas sociedades a pequeña escala habían desarrollado un considerable caudal de saber y destreza.

La DIVISIÓN DEL TRABAJO hace referencia al número de especialistas activos en una economía dada. Las economías de recolección y horticultoras presentan una di-

visión del trabajo basada en GÉNERO y SISTEMAS DE EDAD. Toda persona de una categoría dada se considera intercambiable y el número de categorías es pequeño. Con la invención de las ciudades aumentó rápidamente la división del trabajo, al igual que el número de productos y procesos. Presumiblemente, la naturaleza del empleo a tiempo total de una especialidad está positivamente relacionada con el aumento del saber y la productividad. Al propio tiempo cambia la tecnología.

Distribución

Hace referencia a cómo se transfieren los bienes (y servicios) de una persona a otra. La mayor parte de la investigación en antropología económica de los últimos cincuenta años se ha dedicado a la distribución más que a la producción. Muy pronto se descubrió que las sociedades «primitivas» carecían de DINERO, o al menos la clase que conocemos, y cómo podían las sociedades distribuir sus bienes sin dinero era una cuestión clave, lo cual entraña cuestiones relativas al valor y a la propiedad.

El trabajo del historiador económico Karl Polanyi dominó la escena durante treinta años (K. Polanyi *et al.*, 1957). Propuso que todas las economías se constituían conforme a uno de los tres principios básicos de la distribución: RECIPROCIDAD, REDISTRIBUCIÓN y MERCADO, aunque los otros dos seguían a menudo vigentes en papeles subordinados. Más recientemente, el esquema dominante, basado en gran medida en las obras de MAUSS y Marx, ha llevado a primer plano el concepto de REGULO. Reciprocidad y redistribución, y regalo, son formas de distribución que no requieren del dinero.

Todas las sociedades humanas poseen instituciones de intercambio mediante las cuales se transfieren bienes y servicios de un grupo local a otro (véase COMERCIO). Incluso las sociedades más pequeñas participan en estas redes de intercambio. En las sociedades de escala mayor se encuentran lugares específicos de transacción, zocos o mercados, donde tiene lugar una sustancial medida de intercambios asociados con un alto grado de división del trabajo y un gran número de bienes y servicios. Una cuestión principal al respecto es cómo se distribuyen estos bienes *per capita*. Las SOCIEDADES IGUALITARIAS, en su mayoría de recolectores y horticultores, trabajan duramente para lograr un acceso aproximadamente igual *per capita* a los recursos y pertenencias materiales. Las sociedades mucho más grandes y estratificadas, en cambio, se definen por el acceso desigual *per capita* a los recursos, posesión desigual de bienes, y sistemas de producción basados en la agricultura o la industria (véase ESTRATIFICACIÓN).

Temas

La transferencia de bienes de una persona a otra implica derechos de PROPIEDAD, lo cual sigue siendo uno de los aspectos menos conocidos de cada sociedad y cada economía. La transferencia de un bien de una persona a otra parecería requerir bien el concepto de propiedad, bien el de fuerza. Sin embargo, la mayor parte de la atención antropológica se ha centrado en los aspectos de la transferencia más que en los de la propiedad. La producción también puede ser instrumental en la creación de derechos de propiedad en el sentido de que hay recursos naturales (tierra, caza, arcilleras, etc.), herramientas, procesos y conocimientos que en las economías de gran escala pueden ser objeto de disposiciones que regulan su propiedad.

La ESTRUCTURA SOCIAL es un concomitante principal de la organización económica. Mediante el proceso de división del trabajo las sociedades crean unidades de producción diferenciadas, incluidas

las cuadrillas de trabajo, las unidades familiares, los galpones de obreros, las plantaciones, las compañías y las comunidades. También hay unidades de consumo (individuos, familias, estirpes y comunidades). La propiedad pertenece a una unidad jurídica, que puede ser el individuo, la familia, la estirpe, un pueblo o una ciudad. Por tanto, el estudio de la economía de una sociedad requiere una clara descripción de algunas facetas de su estructura social.

La población tiene una curiosa historia en la antropología económica. Los antropólogos han sabido desde hace mucho tiempo que algunas características económicas se asocian con pequeñas poblaciones con escasa densidad, mientras que otras lo hacen con grandes poblaciones y densidad demográfica alta. Hay una marcada correlación entre el tamaño de la población y la forma básica de producción y distribución de recursos. Una tecnología con haberes como animales y plantas domesticados, el riego y la rueda permite la emergencia de niveles de población mucho más elevados que en su ausencia. Y algunos rasgos de la estructura política aparecen asimismo correlacionados con el tamaño poblacional de la sociedad: los cargos políticos no se dan en ausencia de acceso desigual a los recursos, que a su vez no ocurre normalmente en ausencia de una agricultura intensiva.

Ello ha llevado a encendidos debates acerca de si la tecnología, la organización social o la población es la fuerza impulsora del sistema. Así ha sido entendido por autores como Boserup (1965), M. Cohen (1977) y Harris (1979), quienes ven el aumento de la población como un estímulo para el cambio de tecnología, lo cual permite a su vez alcanzar niveles de población más altos. Pero, si este es el caso, no se explica por qué algunas sociedades, en particular de recolectores, subproducen y mantienen poblaciones crónicas que persisten muy por debajo de la capacidad portadora (véase SOCIEDAD AFLUENTE ORIGINAL).

La DIFUSIÓN de los rasgos culturales ha suscitado indefectiblemente el interés de los antropólogos. Cabe presumir que se ha producido una difusión no coercitiva de rasgos por áreas muy vastas (de escala al menos continental) durante milenios. El cobre, la obsidiana y las gemas se encuentran siempre a miles de kilómetros de su origen en tiempos muy remotos. Alguna especie de mecanismo de intercambio ha de explicarlo. Aunque la diseminación de objetos materiales es fácil de documentar, las ideas, herramientas y conocimiento de procesos han de poder serlo de igual modo. Este modelo de difusión basado en un mimetismo no coercitivo ha sido reemplazado recientemente por el impacto del cambio forzado impuesto por el CAPITALISMO, el COLONIALISMO y el sistema mundial (véase TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL) derivado, que ha dado al traste con las pequeñas sociedades, al menos desde el comienzo de la expansión europea en 1400. El resultado es que la difusión se considera ahora fruto del impacto de las sociedades poderosas sobre las que no lo son tanto, aunque algunos estudiosos han objetado que un modelo de penetración-subyugación del proceso es demasiado simplista y que las gentes de las sociedades de menor escala siguen ejerciendo sus facultades selectivas y de creatividad incluso frente a fuerzas poderosas. R.Hun

Otras lecturas Appaduarai, 1986; Belshaw, 1965; Bohannan, 1963; C. Gregory, 1982; Halperin, 1994; Herskovits, 1940; A. Johnson y Earle, 1987; Le Clair y Schneider, 1968; Ortiz, 1983; Plattner, 1989; Sahlins, 1972; Wallerstein, 1974; E. Wolf, 1982; *Research in Economic Anthropology* [larga serie de artículos periodísticos sobre antropología económica].

antropología feminista Tiene por premisa principal la idea de que el estudio del papel de la mujer, sus creencias y prácticas en la sociedad son fundamentales para comprender la vida social humana en todos sus detalles y potencial. Aunque la antropología feminista se centra en las MUJERES y en el papel que desempeñan, el objetivo último es proporcionar un conocimiento más completo de la sociedad humana. La mayoría de los antropólogos feministas creen que los conocimientos adquiridos en contextos occidentales y no occidentales debieran usarse para mejorar la vida de las gentes en todo el mundo.

Históricamente, la antropología, como otras disciplinas académicas, ha sido androcéntrica con «una marcada orientación masculinista de hondas raíces» (Reiter, 1975b, p. 12). Bronislaw Malinowski, fundador del método antropológico contemporáneo de OBSERVACIÓN PARTICIPANTE, tipificó una variante de este sesgo al señalar irónicamente que la «antropología es el estudio del hombre abrazando a la mujer» (Moore, 1988, p. 1). Pero, además de una minusvaloración del trabajo de la mujer y su papel social en el significado global de la vida humana, los antropólogos tendían a presentar como perspectiva del grupo exclusivamente la masculina.

Por ejemplo, cuando los antropólogos se propusieron estudiar las creencias rituales de un grupo aborigen australiano llevaron su atención a las prácticas rituales de los hombres suponiendo erróneamente que eran las más importantes desde el punto de vista sociológico. En suma, el papel del hombre no era tan sólo el más estudiado, sino también el que se tenía por representativo del grupo. Algunos de los primeros trabajos de antropología feminista contrarrestaron este enfoque demostrando la importancia de las mujeres y su papel social y cultural, que estudiaron en el marco de la EVOLUCIÓN de la sociedad humana, en el mantenimiento y la *negociación* del PARENTESCO y de la FAMILIA, y en la operación del CAPITALISMO global. Los antropólogos del feminismo postulan que es sólo mediante el estudio de hombres y mujeres en las diferentes clases de edad que la antropología podrá considerarse realmente atenta a la variedad transcultural de la experiencia social humana.

La antropología feminista y el campo más amplio de estudios feministas contemporáneos nacieron a finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970, en el curso de la que se ha dado en llamar la «segunda ola de feminismo». En estos años, las mujeres occidentales, europeas y norteamericanas, del movimiento feminista de liberación reclamaron sus derechos civiles y económicos. Los objetivos académicos, sociales y políticos del movimiento feminista de liberación cursaron codo con codo con los movimientos de los llamados poder negro, nativo americano y de liberación homosexual para ambos géneros. Todos estos grupos sociales, con representantes dentro y fuera del mundo académico, argumentaban que sus perspectivas sociales, sus experiencias y sus prácticas culturales eran críticas para el conocimiento y la justa valoración de la sociedad moderna. Estos movimientos se enmarcaron dentro de la llamada «política de identidad» y ayudaron a la institucionalización de los programas de estudio de la mujer y a reforzar la presencia de las mujeres y las minorías en diversas disciplinas académicas.

Los conceptos analíticos –diferencia de sexos, género y sexualidad– son críticos en los métodos y teorías utilizados en la antropología feminista. El significado y uso de estos tres términos ha cambiado en los últimos cien años y es actualmente objeto de una profunda revisión. En

general se entiende por diferencia de sexo la indicada por las distintas características biológicas y anatómicas de hombres y mujeres. Así, con referencia última a las diferencias genéticas, genitales, hormonales, cerebrales o fisiológicas, el concepto diferencial tuvo siempre más importancia que el de posible similaridad. Pero no siempre ha sido así, incluso en la historia de Occidente, cuando se pensó que hombres y mujeres compartían un solo sexo (Laqueur, 1990). Además, a lo largo de la historia se han conocido humanos «hermafroditas», cuyos órganos sexuales presentan componentes fisiológicos femeninos y masculinos.

Suele usarse «GÉNERO» para significar los significados y roles atribuidos diferencialmente por la sociedad al sexo. «Género» es lo que entiende la sociedad en razón de las diferencias físicas, anatómicas y de desarrollo que reconoce. Los conceptos de comportamiento masculino y femenino —el tipo de actitud, actividades y el habla que se esperan o permiten de «verdaderos hombres» y «verdaderas mujeres» no son sino constructos asociados al género. Se trata de creencias culturales que organizan la práctica social, no de hechos biológicos. Los antropólogos del feminismo han revelado ciertamente que no hay roles genéricos universales para hombres y mujeres, respectivamente. Así, hace ya más de cincuenta años que Margaret MEAD (1955, pp. 16, 18) señaló que:

> Mientras que cada cultura ha institucionalizado de algún modo los papeles propios del hombre y la mujer ... los temperamentos que consideramos natos de un sexo podrían ser meras variaciones del humano, conforme al cual los miembros de uno u otro sexo o de ambos pueden ser educados para emular, con más o menos éxito entre individuos.

Recientemente, algunos feministas postestructurales y teóricos del género han argumentado que así como la cultura construye el género, otro tanto hace con el sexo (Butler, 1990). En otras palabras, todas las sociedades entienden el cuerpo de manera diferente y eligen qué diferencias anatómicas se tienen por sexualmente diferenciales y cuáles no. Además, el sexo resulta tan asequible a la manipulación y alteración cultural como el género, especialmente en las naciones tecnológicamente avanzadas. Gran parte de esta investigación ha sido inspirada por el estudio de la sexualidad en cuyo seno se conceptualiza.

«Sexualidad» hace en general referencia a cómo la sociedad y sus individuos ejercen, conciben y representan sus actos eróticos y reproductivos (véase SEXO). Influidos por la emergencia del psicoanálisis y la psicología modernos, los antropólogos han estudiado tanto las formas institucionalizadas como no institucionalizadas de la heterosexualidad y de la HOMOSEXUALIDAD. Harriet Whitehead (1981, p. 80) ha observado, no obstante, cierto paralelo entre el androcentrismo de la antigua antropología y un «solecismo antropológico contemporáneo presente a menudo en estudios ... que interpretan los estilos de la homosexualidad plenamente institucionalizados a la luz de los que no lo están». Al margen, los antropólogos han demostrado que sexo, género y sexualidad son conceptos estrechamente relacionados en otras culturas y a menudo utilizados con fines de control social. Por ejemplo, una sociedad puede tratar de controlar las prácticas sexuales de determinados grupos de edad y género, pero no de otros. Además, las sociedades contemplan a menudo la sexualidad de hombres y mujeres de modo muy diferente: los primeros, activos, viriles y productivos, y las segundas, peligrosas, contaminantes o socialmente problemáticos. Las sociedades varían asimismo considerablemente en cómo juzgan, se representan y regulan las prácti-

cas sexuales de las parejas homosexuales y heterosexuales. En Occidente, las parejas homosexuales sufren discriminación política y económica. Pero en muchas sociedades el acto homosexual se acepta como práctica erótica vital, parte de ceremonias religiosas o parte de los sistemas de parentesco y alianza. Influidos en cierta medida por las obras de Michel Foucault, los teóricos más modernos de la cultura y la sexualidad han empezado a cuestionar la aplicabilidad de las nociones occidentales de homosexualidad y heterosexualidad a las culturas no occidentales.

Desde sus albores, la antropología feminista ha abarcado una vasta variedad de prespectivas teóricas, intereses geográficos y enfoques metodológicos y ha comprendido los cuatro campos clásicos de la antropología: sociocultural, lingüístico, físico y arqueológico. Por ejemplo, en el marco de la ANTROPOLOGÍA sociocultural, los antropólogos han estudiado las prácticas y experiencias sexuales y la representación y el significado cultural de las mujeres en sociedades de todo el mundo, sin dejar de abordar ningún subcampo. Los estudios sobre el parentesco, el matrimonio y la familia hubieron de ser revisados cuando los etnógrafos empezaron a comprender el papel de la mujer en la negociación de los desposorios de sus hijas e hijos, en la manipulación de los vínculos de parentesco con miras al provecho económico y político, y como agentes sexuales activos más que como objeto pasivo del deseo sexual de los hombres. De manera similar, el estudio antropológico de la religión, los sistemas políticos y la economía fue revisado en su planteamineto teórico y etnográficamente enriquecido cuando la vida, la historia y las perspectivas femeninas fueron tenidas en cuenta.

Los antropólogos feministas han atendido igualmente a la relación entre género y LENGUAJE. Bajo la influencia de la LINGÜÍSTICA y de los SOCIOLINGÜISTAS han estudiado qué registros lingüísticos especiales pueden usar las mujeres y cómo difiere su expresión frente a la masculina en la sociedad en que viven. Así, los primeros trabajos sobre feminismo y lingüística prestaron particular atención a por qué la expresión femenina se consideraba transculturalmente menos prestigiosa que la masculina y por qué muchas lenguas se estructuraban con carácter claramente sexista, por qué se se dice genéricamente «el hombre» y no «el humano», y se usa el masculino plural para componentes mixtos, etc. Muchos trabajos posteriores han abundado sobre estos extremos. Tanto si el interés se centra en la estructura de la lengua como en su uso, los antropóologos feministas han tratado de revelar cómo y por qué la lengua y el habla sitúan simbólicamente a las mujeres en un plano inferior al de los hombres.

En el marco de la antropología física, los feministas han atendido a una gran variedad de temas, incluidos la reproducción y su relación con la estructura social, la evolución de los roles por sexos entre los grandes primates y el estudio del comportamiento sexual o social de los primates no humanos para comprender la conducta humana prehistórica o contemporánea (Hrdy, 1981). Las opiniones de los antropólogos feministas que han trabajado en el campo de la antropología física difieren notablemente entre quienes creen que las diferencias biológicas entre hombres y mujeres no limitan significativamente su respectiva capacidad social parental, para la agresión y la guerra, para el trabajo y el rendimiento intelectual, y aquellos que influidos por las tendencias apuntadas en la SOCIOBIOLOGÍA entienden que existe una diferencia esencial entre la fisiología masculina y la femenina que hace a los individuos de uno y otro sexo más o

menos idóneos para determinados roles sociales.

Por último, la antropología feminista ha influido notablemente en los métodos y teorías de la ARQUEOLOGÍA y, en consecuencia, en nuestro conocimiento de la evolución humana y la sociedad prehistórica y clásica. Los antropólogos feministas han revisado nuestras conclusiones acerca de los registros arqueológicos y el papel de las mujeres en la prehistoria. Un importante efecto en la arqueología ha sido, por ejemplo, la intuición femenina de que los arqueólogos proyectan a menudo la noción de género en los materiales arqueológicos aun cuando no aparezca en ellos (Conkey y Williams, 1991). Por ejemplo, por creerse en general que en la mayoría de las sociedades de cazadores-recolectores eran hombres los que cazaban y mujeres las que recogían, cuando un arqueólogo hallaba una punta de piedra («punta de flecha») se entendía que la región había estado habitada por cazadores, a pesar de que la punta en sí no podía revelarnos explícitamente quién se había servido de ella.

La antropología feminista se ha ilustrado y enriquecido con una serie de enfoques de otros campos: culturales, de economía política, estructuralismo y postestructuralismo. Los primeros trabajos en esta disciplina giraron en torno a una amplia gama de cuestiones estructuralistas y de economía política. Por ejemplo, uno de los primeros volúmenes publicados sobre la materia, *Toward an anthropology of women* (Reiter, 1975a) estaba intensamente informado por la ANTROPOLOGÍA MARXISTA político-económica. Muchos de los autores exploraron el papel de la mujer en la familia, la producción y reproducción en su sociedad y sus estilos alternos de género y sexualidad. Otras obras influyentes (Rosaldo y Lamphere, 1974; MacCormack y Strathern, 1980) demostraron la lógica cultural del género en las sociedades no occidentales y su impacto en la estructura social local.

Los trabajos más recientes se han centrado en dos grandes campos: primero, la relación entre el concepto cultural de género y sexualidad y la distribución de poder en la sociedad, y segundo, las apreciaciones y cuitas que los estudios postestructurales, poscoloniales y posmodernos han sacado a la luz en el plano más extenso de la antropología feminista, donde muchos de sus estudiosos cuestionan ahora la utilidad de la categoría «MUJERES» y llevan su interés al hecho no sólo de que las mujeres con diferentes orientaciones sociales, étnicas y sexuales hayan sido oprimidas e ignoradas por las instituciones androcéntricas patriarcales, sino también a como ellas mismas oprimen e ignoran a mujeres de otras clases, etnias y orientación sexual. EP

Véase también ESTRUCTURALISMO, CLASE, GRUPOS ÉTNICOS, POSMODERNO.

Otras lecturas P. Caplan, 1987; Di Leonardo, 1991b; S. Errington y Atkinson, 1990; Ortner y Whitehead, 1981; Philips *et al.*, 1987; Smuts, 1985; M. Strathern, 1987; Yanagisako y Collier, 1987.

antropología filosófica Rama de la filosofía que se propone demostrar que, en razón de la indefinición predominante de su naturaleza, el hombre es ese animal que en gran medida debe determinarse a sí mismo. Aunque sus orígenes son difusos y sus fronteras imprecisas, en su forma moderna arrancó en la década de 1920 y prosperó sobre todo en la filosofía alemana. Tiene vínculos con el existencialismo, la fenomenología y la «filosofía de la vida» de Dilthey (donde la consciencia se entiende en términos de experiencia vivida o inmediata). En su desarrollo ha bebido de las fuentes de destacados pensadores, como Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, Herder, Goethe,

Kant, Hegel, Feuerbach y Von Humboldt. Y entre los estudiosos más recientes también relacionados con la antropología filosófica destacan Max Scheler, Adolf Portmann, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, F.J.J. Buytendijk, Medar Boss, Ludwig Binswanger, Erwin Strauss y Michael Landmann.

Lo que distingue a la antropología filosófica es su enfoque ontológico en el hombre como mediador de su propia naturaleza. Según Herder, en cuyas ideas tiene sus raíces la antropología filosófica, el instinto cede su lugar en el hombre a la libertad: el déficit de determinaciones específicas pasa a ser condición para la emergencia de la razón, el conocimiento y la reflexión. «Ya no una máquina infalible en manos de la naturaleza [el hombre] es un objetivo en sí mismo.» En efecto, la antroplogía filosófica postula un salto cualitativo: «En el hombre no se añade algo simplemente al animal ... [más bien] es él mismo el que se basa en un principio de organización completamente diferente ... es el único que dispone de un mundo abierto» (citado en Landmann, 1982).

El problema crítico de la antropología filosófica reside entonces en cómo llevan las limitaciones del hombre como criatura a su propia trascendencia. El resultado es que un elemento destacado de la antropología filosófica trata del carácter significativo, más que simplemente físico, de la biología humana. Por ejemplo, en su estudio de la bipedestación, Erwin Strauss (1966) argumenta que la capacidad moral del hombre se vincula a esta postura, no causalmente, sino de forma inmanente. De nuevo, por ejemplo según Plessner (1970), la posición del hombre en el mundo puede distinguirse como «excéntrica» porque, a diferencia de los demás animales, siempre se encuentra en cierto modo fuera de su propio centro, o sea, fuera de su naturaleza dada. A la luz de esta distinción, Plessner interpretó la risa y el llanto como respuestas singularmente humanas en situaciones en las que la capacidad (mediadora) del hombre para la excentricidad es anulada. Como sugieren estos ejemplos, un interés prominente de la antropología filosófica es el estudio de la dinámica de la creatividad humana, en virtud de la cual el cuerpo y la mente pueden considerarse diferentes, a la vez que idénticos, entre sí.

Está claro que la antropología filosófica se opone al dualismo cartesiano. Más que en la división absoluta entre cuerpo y mente, su interés se centra en la manera en que el cuerpo del humano es implícitamente consciente. Como esta manera es irreducible a la realidad positiva del mundo físico, presenta, en términos de Pascal, una *logique du coeur*, por encima y más allá de la lógica como tal. Este enfoque trascendental difiere de la metafísica filosófica tradicional en su interés central en el hombre en su ser particular, existencialmente vinculado con el mundo.

Considerado desde la perspectiva de su capacidad de crear significado, el hombre se presta a la interpretación más que a la explicación Por consiguiente, en consonancia con la reacción romántica al pensamiento de la Ilustración, la antropología filosófica se inclina a cuestionar la ascendencia de la ciencia. Puede usar con provecho la investigación científica, pero manifiestamente rechaza la hegemonía del saber científico. Desde un punto de vista estrictamente lógico, la relación entre mente y cuerpo presenta en última instancia una aporía, una incertidumbre existencial que requiere la intervención creativa del propio mundo. En consecuencia, en la antropología filosófica el hombre siempre se describe como indeterminado, y así, insondable a la postre en términos científicos.

En su énfasis existencialista en el hom-

bre como criatura que debe forjar su propio destino, más que como objeto de la ciencia, la antropología filosófica se inclina por hacer centro de su estudio los autoconceptos del hombre: sus diversas antropologías. Por ejemplo, en su rico estudio psicológico de un caso de anorexia, Binswanger (1958) señaló que la trágica vida de la paciente puede comprenderse adecuadamente sólo en términos de su intrahistoria, relato autobiográfico de los significados que la paciente se ha autoconcedido a través de elecciones existenciales que se autoconfiguran. En relación con el estudio de la CULTURA y la SOCIEDAD, este enfoque hace causa común con la antropología profesional moderna, entendiendo a los seres humanos en términos de sus diferentes autoimágenes culturales: los humanos se configuran en función de cómo creen ser por naturaleza (Landmann, 1974).

Sin embargo, dadas sus aspiraciones científicas pese al marcado quiebro hacia la hermenéutica, la antropología profesional moderna se ha sentido inclinada a guardar distancia con respecto a las cuestiones filosóficas. En cambio, la antropología filosófica se centra en la cuestión filosófica y básicamente no empírica de la naturaleza ontológica del ser humano. En comparación con la antropología profesional moderna, la filosófica puede parecer conjetural y especulativa, así como huérfana de criterios metodológicos. En relación con las ambiciones holísticas de la primera, no obstante, hay mucho que aprender del rechazo del dualismo de la segunda. TMSE

Otras lecturas Boss, 1965; Buytendijk, 1968; Gehlen, 1980; Landmann, 1970; Portmann, 1990.

antropología humanista Denominación que ha adquirido una relevancia cada vez mayor en la jerga antropológica norteamericana desde mediados de la década de 1970 a raíz de la fundación de la Sociedad de Antropología Humanista. Sería erróneo creer, no obstante, que con ello se hace referencia a una versión unificada de la antropología, pues en los escritos de los autoproclamados antropólogos humanistas aparece el esquema a gran escala que se reproduce más abajo. Diferentes estudiosos se identifican con diferentes aspectos del «esquema», y es importante tener presente que los antropólogos que no se denominan humanistas puede identificarse también con una u otra de los vertientes delineadas. Cualesquiera que sean las diferencias, las heterogéneas líneas de lo que hoy se da en llamar «antropología humanista» se han visto profundamente influidas por la obra de las generaciones de antropólogos norteamericanos anteriores, como Edward SAPIR y Ruth BENEDICT, por citar a dos de los más renombrados.

En parte como resultado de la gran influencia ejercida por la obra *Estetica* (1909) del filósofo idealista italiano Benedetto Croce en el pensamiento de Edward Sapir (1917, 1934), éste subrayó la importancia del estudio de la creatividad del ser humano en respuesta a las fuerzas culturales e históricas, postulado que hallaría eco en las palabras de una figura señera de la antropología humanista que proclamó en el primer número de la revista *Anthropology and Humanism Quarterly*:

> El foco principal de la antropología humanista, como lo vemos hoy, es el ser humano individual ... [y] su pugna por la libertad y creatividad dentro de los confines y oportunidades de la naturaleza, la cultura y la sociedad (Fratto, 1976).

Como rúbrica diferente, el estudio de lo individual (personalidad) en la cultura mediante el método de la BIOGRAFÍA fue propugnado a través de una serie de autobiografías famosas de nativos norteamericanos por boasianos como Radin (1920), Neihardt (1932) y Simmons (1942), al

igual que en otras obras menores reunidas en una colección (E. Parsons, 1922). De un tiempo a esta parte, esta tradición de historias de vida ha sido desarrollada en la ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA por los trabajos de Crapanzano (1977, 1980) en Marruecos y del análisis de Mandelbaum sobre Gandhi (1973). También se ha enriquecido con las obras de Langness y Frank (1981) sobre el individuo autobiográfico y con el estudio conjunto de lenguaje e individuo (Friedrich, 1979).

Aunque Edward Sapir fue crucial para establecer la LINGÜÍSTICA norteamericana sobre terreno sólido, moderno y científico, lamentó la compartimentación y especialización en las diversas disciplinas surgidas en torno al estudio científico de la humanidad (E. Sapir, 1929a). Su acento en una visión más «inclusiva» o interdisciplinaria de la CULTURA fue compartida por Ruth Benedict (1948, pp. 585, 591), quien proclamó que:

> En mi opinión, la naturaleza misma de los problemas planteados y discutidos en las humanidades es más próxima, capítulo a capítulo, a la de los presentes en la antropología que la que aflora en las investigaciones realizadas en la mayoría de las ciencias sociales ... Mucho antes de entrar en contacto con la antropología había aprendido de la crítica shakespeariana ... hábitos mentales que en última instancia me hicieron antropóloga.

Esta observación auguraba notablemente la influencia que las humanidades, y en especial la crítica literaria, iban a tener en el desarrollo de la antropología teórica en la década de 1970, como queda manifiesto sobre todo en el trabajo de Clifford GEERTZ (1973), quien reconoció su deuda con el crítico literario Kenneth Burke (1966).

Si los antropólogos boasianos como Benedict fueron célebremente conocidos como «relativistas», no es menos cierto que compartieron y postularon una vaga noción en torno al concepto de características «panhumanas» o «humanidad básica», a menudo derivada del pensamiento humanista del siglo XIX. Aunque Benedict argumentó que sociedades diferentes poseían modelos igualmente diferentes de valor o «culturas», no dejó por ello de insistir en que «seleccionan» estos valores del mismo caudal de experiencia «universal» humana (1934a).

Aunque es importante reconocer que el interés de la antropología norteamericana por el humanismo tiene raíces históricas, también es obvio que aparecen discontinuidades y hasta conflictos en la articulación dada al tema entre los humanistas de generaciones anteriores y los actuales, cisma puntual nacido de profundos cambios en el conocimiento y la representación surgidos a partir de la década de 1960. Han sido varias las críticas formuladas a la ciencia (véase Kuhn, 1962; Feyerabend, 1975; Sandra Harding, 1991) que han socavado las incertidumbres científicas en una verdad total (o libre de contexto). La idea de que la práctica científica está englobada en el contexto social (M. Polanyi, 1969; Latour 1979, 1987) hace necesariamente parcial e incompleta la perspectiva del observador científico (Haraway, 1988).

En general, los antropólogos son más críticos frente al modo en que, en nombre de la ciencia, una generación más vieja, incluidas las de inclinación humanística, pudiera haber «objetivado» las vidas y experiencias de los pueblos estudiados (R. Rosaldo, 1989). En reacción a los excesos percibidos, algunos humanistas esquivan de entrada la búsqueda de la certeza y la generalización a gran escala y optan por la crítica radical de la ciencia. Una generación anterior habría esperado que la tradición humanista fuera complementaria de la científica más que antagonista. En vez de buscar certidum-

bres a gran escala, los humanistas actuales podrían sustituir la evocación de la «experiencia vivida» y las «personas reales» por la etonografía narrativa (Stoller, 1989), que, como proclaman, permite que los «otros» sean oídos gracias a la colaboración de los antropólogos y sus sujetos de estudio para la construcción de una ETNOGRAFÍA.

El énfasis en la etnografía narrativa fue posible en parte por la observación compartida de que las monografías antropológicas no son sino creación literaria o *fictio*, como señaló C. Geertz (1973) y pormenorizó Clifford (1988). La noción surgió del importante análisis de textos históricos como expresión en forma retórica y poética realizado por H. White (1973), quien a su vez había estado muy influido por el crítico literario Kenneth Burke (1941). Así, mientras que Benedict y sus colegas, como Margaret MEAD, se sirvieron de imágenes poéticas como artilugio literario para comunicar de manera más vívida el conocimiento científico, en la práctica les faltó poco para declarar abiertamente que la representación del conocimietno antropológico adopta la forma de una NARRATIVA o género poético-retórico. La posición del texto antropológico se ve hoy más complicada aún por lo que C. Geertz (1983, pp. 19-35) llamó el «enmascaramiento» deliberado de géneros. Un experimento innovativo particular al respecto tuvo lugar en la década de 1970 cuando el antropólogo Victor TURNER colaboró con el director teatral Richard Schechter para *interpretar* etnografías en el escenario (Turner, 1982; Turner y Bruner, 1986). En consonancia con esta mezcolanza de géneros está el experimento crecientemente popular de recurrir a la etnografía *cum memoria*, como en el caso de Stoller y Olke (1987), para la ocasión aprendices de un brujo, o de Ghosh (1992), quien investigó el fenómeno de las vidas concatenadas en el Egipto medieval. Pero su relevancia para la antropología debiera ir más allá del deseo de hacer más impactantes los textos antropológicos, pues cuando los antropólogos «reflexivos» como Myerhoff (1978), Scholte (1978) y Rabinow (1977) introducen lo personal en el relato de sus trabajos de campo manifiestan su propósito epistemológico de revelar *cómo* lo que se conoce de otra cultura se ve profundamente influido por las circunstancias *en* que es conocido, lo cual incluye, por supuesto, la posición subjetiva del investigador (Favret-Saada, 1980).

Los antropólogos humanistas son a su vez objeto de las críticas más radicales por parte de los estudiosos actuales de las humanidades. Por ejemplo, la noción de que hay «valores humanistas» trascendentales, central en cualquier versión de la antropología humanista, es duramente criticada desde el ámbito feminista, por los foucaultianos y otros. Y la llamada al «empirismo radical» (M. Jackson, 1989; Stoller, 1989) se acerca mucho a una «metafísica de la presencia» que sería cuestionada por los desconstruccionistas (Derrida, 1976; Joan Scott, 1993).

SC

Véase también ANTROPOLOGÍA CRÍTICA, CULTURA Y PERSONALIDAD, ANTROPOLOGÍA LITERARIA.

Otras lecturas C. Geertz, 1988; E. Sapir, 1949.

antropología interpretativa Proporciona simultáneamente una presentación de otros mundos culturales desde su seno y reflexiona sobre sus fundamentos epistemológicos. Se asocia con la Escuela de Antropología de Chicago de las décadas de 1960 y 1970, en especial con la inflexión dada a la ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA por Clifford GEERTZ. La antropología interpretativa se posicionó frente a los enfoques puramente com-

portamentales, estadísticos y lingüísticos formalistas de la sociedad humana porque insistió en la importancia del descubrimiento activo del significado, declive y progresión de los símbolos y en la riqueza de la metáfora lingüística. El esfuerzo por describir la CULTURA como un sistema de significados llevó a un interés paralelo en el proceso de la interpretación y, dado el caso, a subrayar, por una parte, los discursos competidores diferenciados en el seno de una cultura, los procesos hegemónicos y contrahegemónicos, y por la otra, a subrayar la importancia de la etnografía en sí misma como proceso de interpretación (M. Fischer, 1977).

La metáfora de las culturas como textos, popularizada por C. Geertz (1973), sólo significó inicialmente que los antropólogos captaban en una cultura significados iguales que los de los actores nativos y (en la influyente versión de Ricoeur, 1981) que las acciones sociales dejan huellas que pueden ser leídas a modo de textos. La etnografía de Geertz destacaba aquellas ocasiones en que los actores no sabían cómo crear un ritual o cuándo los significados habían de ser acordados y establecidos de nuevo para satisfacer determinadas interacciones. La antropología interpretativa constituyó una crítica devastadora de las esperanzas de la ANTROPOLOGÍA COGNITIVA de identificar redes objetivas de significado, demostrando que dichas redes eran traspasadas por las categorías culturales y los supuestos de los propios analistas, con el enviciamiento consiguiente del proyecto. De manera similar, aunque no de forma tan devastadora, fue criticado el ESTRUCTURALISMO, tachado de ser excesivamente distante de la intencionalidad y la experiencia de los actores sociales. A su vez, la antropología interpretativa fue criticada por percibir significado como y donde quisiera el analista, más que basándose en un método objetivo o en criterios de evaluación.

Una respuesta a estas críticas fue concebir un saber transcultural, como un saber carácter social y que no era sino una aproximación alcanzada con más o menos éxito mediante el diálogo: una corrección mutua de saberes por cada una de las partes en conversación, para llegar a un grado de acuerdo adecuado para acoger cualquier interacción particular. La versión geertziana de este argumento en pro del trabajo transcultural consistió en que la etnografía es una traducción entre lenguajes de «experiencia distante» y «experiencia próxima». Esta asunción relativista de la distinción entre categorías ÉMICAS y ÉTICAS evita y niega al tiempo la necesidad de una convicción de que hay redes de conocimiento universalmente objetivas respecto de las que pudieran contrastarse diferentes definiciones culturales. Lleva la atención a los modos en que se establecen el significado en los procesos comunicativos: tanto aquellos que fijan significados relativamente estables en el tiempo (como el interés de Max WEBER en las formas legítimas de dominio) y aquellos que son fundamentalmente renegociados en cada interacción. Otros llevaron la idea de diálogo en direcciones que empíricamente documentaban —desde las grabaciones sociolingüísticas hasta el relato cultural hermenéutico— de qué modo los actores se ponen de acuerdo sobre sus conocimientos y cómo interaccionaban con foráneos culturales. En juego estaba no sólo la convocatoria de Max Weber por una *verstehendes Soziologie*, sociología que confiere un papel central a las nociones propias de los actores, sino también el criterio del individualismo metodológico, la condición de que cualquier teoría sociológica sea capaz en principio de explicar las acciones en términos de intención y propósito de los actores indi-

viduales. Este criterio de aceptabilidad tenía por objeto actuar como prevención frente al esencialismo de las caracterizaciones románticas de conciencia grupal de creencias y prácticas culturales, usadas de modo tan nefasto por los nazis y por racistas comunes, y no contradice necesariamente las nociones de DURKHEIM de lo social o cultural como nivel emergente de organización que no puede reducirse simplemente a las intenciones individuales.

Mientras que los métodos de análisis próximo y documentales proporcionaron una dirección por la que se encaminaba el diálogo (Tedlock, 1983), una segunda dirección fue la de la hermenéutica de la narración cultural. La hermenéutica en antropología se convirtió en una descripción para la íntima reflexión de los modos en que los nativos descifran y descodifican sus propias formas culturales complejas. En parte se consideró que así se colmaba la insistencia de Dilthey en un método hermenéutico para las ciencias sociales que fuera tan objetivo como los de uso en las ciencias naturales y enfocado, no obstante, en los significados que permiten a los actores autocorregir y modificar sus acciones (Makkreel, 1975). Era también una extensión del interés malinowskiano por «el punto de vista de los nativos» y de la preocupación de la antropología social británica por cómo se organizan los sistemas sociales para proteger y reproducir sus sistemas de creencias y estructuras de explicación. Como el análisis clásico de EVANS-PRITCHARD (1937) sobre la BRUJERÍA azande, comprendía reglas de inferencia, modelos de asociación, lógica de las implicaciones y aparatos críticos culturalmente formulados de jucio estético, cognitivo y moral (R. Wagner, 1972; R. Rosaldo, 1980; Feld, 1982; M. Fischer, 1980a; M. Fischer y Abedi, 1990). No menos importante era el interés en la psicodinámica de la lógica cultural sin debilitar la obligación metodológica de prestar mucha atención a los procedimientos interpretativos de las culturas locales (Turner, 1967; Crapanzano, 1973; R. Levy, 1973; M. Rosaldo, 1980; Obeyesekere, 1981, 1983).

Una tercera dirección se dio con el uso del «diálogo» como metáfora de los complejos intercambios entre los etnógrafos y las culturas que estudian. Aunque a veces se redujo simplísticamente a modo confesional de escritura, como si los intercambios particulares entre antropólogos y sus interlocutores fueran el objeto de interés, más útiles son los esfuerzos por presentar la metáfora del diálogo en un análisis de los circuitos de representación, dispositivos de comunicación, tropos y estilos argumentales, así como lógica cultural estructurada de forma institucionalizada y con peso o efecto diferenciales. Por un tiempo se generó cierto interés en las resistencias que las interpretaciones locales aportan a las fuerzas hegemónicas, pero esta simplificación dualista ha cedido crecientemente ante el renovado interés en las múltiples posiciones políticamente complejas de la interpretación que pugnan en el seno de los mismos espacios sociales de sociedades heterogéneas.

La mezcla de intereses y clases de ETNOGRAFIA que generó la antropología interpretativa –interés por el «punto de vista nativo» en los discursos en competencia en los campos sociales, modos ritualizados en que las perspectivas hegemónicas pueden reforzarse, negociación de significados y cambios en la constitución de cultura que determina a veces dicha negociación, en los procesos interpretativos y dialógicos tanto de la acción social como del trabajo de campo y la narración etnográficos– constituyen una transición entre las discusiones en torno a las etnografías producidas por el FUNCIONALISMO

y las que rodean la temática del POSMODERNISMO. El propio Clifford Geertz (1995) es hijo rebelde de los diversos funcionalismos de la antropología y la sociología parsoniana y padre-maestro-paladín de los etnógrafos enfrentados con lo posmoderno. Las cuestiones filosóficas suscitadas, refinadas y elaboradas, son perennes. MF

antropología legal Los estudios antropológicos de las leyes han sido realizados en el marco histórico y transcultural y han contribuido al desarrollo de teorías evolutivas, correlacionales y etnográficas sobre el control social y cultural. Entre los intelectuales europeos del siglo XVIII, la idea de LEY como universal era común. Los antropólogos del siglo XIX, aun siéndolo de sillón, empezaron a documentar las diferencias entre la ley occidental y otras. En 1861, sir Henry MAINE examinó materiales de Europa y la India para señalar que las cambiantes relaciones en el seno de la ley (de posición a contrato) eran resultado de los cambios que llevaron a las sociedades basadas en el parentesco a otras territorialmente organizadas. Investigadores posteriores, centrados en los modos de subsistencia dominantes, argumentaron que las sociedades humanas podían clasificarse a lo largo de una secuencia progresiva de sistemas legales, desde los de autoayuda a los que incluían sanciones penales o compensatorias. Por ejemplo, Hobhouse (1906) correlacionó el nivel económico con tipos de ley, mientras que DURKHEIM (1933) asoció los modelos punitivos con grados de integración social, donde la ley represiva de las sociedades primitivas era progresivamente reemplazada por la restitutiva de las sociedades modernas.

MALINOWSKI (1926) se sirvió de observaciones etnográficas directas de campo para cuestionar los extendidos mitos sobre la ley y el orden entre los pueblos prealfabetos. Así, llamó la atención sobre la importante conexión existente entre el control y las relaciones sociales, precediendo así a una generación de investigadores antropológicos resueltos a determinar de qué modo se podía establecer y mantener el orden en sociedades carentes de una autoridad central, de códigos y de agentes de la ley. RADCLIFFE-BROWN (1933, p. 202) aplicó un enfoque más consonante con la jurisprudencia sirviéndose de la definición de «ley» de Roscoe Pound como «control social mediante la aplicación sistemática de la fuerza de la sociedad políticamente organizada». Al definir «ley» en términos de sanciones legales organizadas, Radcliffe-Brown llegó a la conclusión de que en algunas sociedades más simples la ley no existía.

En lo sucesivo, el debate más candente se centró en si todas las sociedades poseían ley (Pospísil, 1958). Si la ley se definía en términos de autoridad políticamente organizada, la respuesta era obviamente negativa; si la ley se definía como «mayoría de procesos de control social», la respuesta era positiva. Pero control social pasaba a ser entonces sinónimo de ley. En la actualidad, la mayoría de los antropólogos prescinden de definir ley, ya con carácter universal, ya en sentido estricto. Recogen cada vez más datos para analizarlos conforme a las categorías usadas por los pueblos en estudio o a las categorías analíticas del científico social. Pero prosigue el debate acerca de si la jurisprudencia occidental es un sistema popular o analítico.

Diversidad cultural

Al analizar la diversidad etnográfica, los antropólogos caracterizaron a menudo a las sociedades en razón de sus procedimientos legales predominantes. Los informes se ilustraban con términos que

englobaban a dichos procedimientos idiosincrásicos: los llamados «delegados cruzados» funcionaban como equipo negociador doble entre los yurok de California (Kroeber, 1925, pp. 20-53); los «intermediarios» mediaban contra pago en los problemas entre las familias ifugao del norte de Luzón (Barton, 1919); y los esquimales escenificaban «duelos de glosas» para presentar sus graves disputas ante un jurado público (Hoebel, 1954).

El descubrimiento de semejante diversidad llevó a los antropólogos a clasificar las sociedades en razón de diferentes dimensiones: económicas, relacionales, procedimentales y políticas. En el terreno económico se reconocían distinciones entre las sociedades de cazadores-recolectores, nómadas, horticultores e industriales. En la esfera relacional, entre relaciones simples y múltiples y entre las continuas y las esporádicas. Por lo que se refiere a la dimensión procedimental, las distinciones se basaban en la presencia o ausencia de una tercera parte y por el modo en que eran excluidos los comportamientos unilaterales. En el plano político, las sociedades carentes de estado se contrastaban con los estados dotados de una autoridad centralizada. Sin embargo, en estos estudios comparados las propias unidades discretas eran problemáticas.

A medida que aumentaba el detalle etnográfico, el progreso en la descripción dependía menos de la comparación con las nociones occidentales y más del conocimiento de los sistemas indígenas de control social en su contexto específico (Bohannan, 1957) o del entendimiento del proceso legal como control social y cultural ya fuera interno o externo a los pueblos estudiados. Las primeras generalizaciones que correlacionaban los sistemas económicos con los mecanismos de control social fueron cuestionadas por la variedad de prácticas de resolución de conflictos entre estrategias subsistenciales similares. Por ejemplo, algunos grupos cazadores y recolectores como los ¡kung san del desierto de Kalahari consideraban las disputas de modo relativamente pacífico, mientras que otros, como los esquimales, parecen tratar la violencia con violencia (Gulliver, 1979). Los grupos agricultores como los musulmanes shiíes del sur de Líbano, no contemplan la intervención de terceros que tercien en los problemas entre poblados, en tanto que otros, como los zapotecas mexicanos, han establecido tribunales (Nader, 1965). Se hallaron manifiestas variantes en la gestión de las disputas entre las sociedades agrícolas de los jale de Nueva Guinea, que no tardan en remitir su resolución a la contienda, y entre los zapotecas de México, que organizan audiencias resolutorias (Koch, 1974; Nader, 1990). El, por otra parte, notable trabajo de E.A. Hoebel (1954), que vinculó la complejidad legal a los modelos de vida, se reveló de uso limitado como explicación de estas diferencias.

El paso de los sistemas de análisis del control social a los sistemas de contienda, de la inducción positiva a la consideración de la violación de la norma en función de los hechos comprobados, fue un resultado previsible de la especialización y restricción de la materia en estudio a un marco menos vago. Mientras que Malinowski (1926) había formulado deliberadamente un enfoque amplio para comprender la presencia y el sentido de la ley en la sociedad, Llewelyn y Hoebel centraron su atención en los foros públicos. El trabajo de éstos acerca de los indios cheyenne (1941) marcó el inicio de muchos años de concentración en el tratamiento «casuístico», con cuya ayuda Max GLUCKMAN (1955a) desarrolló una teoría relacional de la toma de decisiones que postulaba que si uno podía determinar la

naturaleza de las relaciones sociales entre las partes en disputa también podría predecir el procedimiento que sería aplicado en el proceso de decisión. Su hipótesis era que la naturaleza de las relaciones imponía restricciones en el proceso de resolución. El método casuístico fue capital en la investigación etnográfica sobre la ley y el control social durante la década de 1960 y sirvió para destacar la actividad de diferentes mecanismos en el seno de una misma sociedad. La vergüenza, el ridículo, las lealtades conflictivas, la pelea, además de la negociación, la mediación, el arbitraje y la adjudicación recibieron igual consideración en los trabajos de campo (Epstein, 1974). Aspectos de estrategia indicaban las elecciones posibles a las partes litigantes. Los análisis modulados por los modelos dominantes fueron reemplazados por otros más flexibles y contextuales. Más adelante se uniría la noción de poder a los motivos estratégico y de justicia.

Etnografía de la ley

Los trabajos teóricos de Colson (1953), Barth (1966), F. Bailery (1957) y V. TURNER (1957) infundieron en un modelo parcialmente estático un proceso de modelación. Pero incluso antes de la aparición de este desplazamiento hacia el proceso emergió una etnografía de la ley que ampliaba el punto de vista para incluir descripciones donde los sistemas legales no eran instituciones autónomas independientes y aisladas de otras instituciones de la sociedad. Era una llamada al estudio del proceso de litigio mediante un enfoque etnográfico de la ley (Nadre y Todd, 1978). Se trataba de describir y explicar los modelos procedimentales hallados en una sociedad y de evitar el caricaturizarlas usando sólo los medios de litigio más sobresalientes o accesibles. El alcance del trabajo venía delimitado por las vías elegidas o desarrollados por los propios litigantes, no sólo por el procedimiento legal oficial disponible. Se reconoce así una teoría legal de usuario (Nader, 1990) por los modelos acumulativos direccionales creados por sus usuarios. Como actores en un drama de disputas, los litigantes constituyen una unidad interesante porque al proceso de decisión de terceros se suma el concepto de estrategia. La interacción entre los usuarios y su poder relativo mutuo devienen factores clave para comprender cómo se crea y cómo se modifica la ley. En este modelo, el motivo de la justicia adquiere importancia crucial al incorporar la perspectiva de todas las partes del caso, una invitación a servirse de la historia y la comparación como auxiliares del método etnográfico.

Sistemas globales y ley local

Aunque el interés por las sociedades particulares puede haber sido una respuesta justificada a las teorías previas de laboratorio, la atención a dichas sociedades como unidades discretas provocó en su momento una reacción clara. Las teorías antropológicas se habían hecho más estáticas, más correlacionales y menos interesadas en el cambio, incluso a pesar de que los antropólogos estudiaban a menudo sociedades implicadas en un proceso de cambio rápido engendrado por el colonialismo político, religioso y económico. Enfrentados a un mundo cada vez más pequeño y con la continua difusión de las ideas legales occidentales en las colonias, los antropólogos se veían forzados a ir más allá del estudio de las sociedades particulares y volver al examen de aquellos modelos de cambio estructural más generales, observados por estudiosos anteriores como Maine y Durkheim.

El proceso y el poder son variables críticas en un mundo en el que los litigantes pueden quedar desprovistos de poder, especialmente en situaciones nacionales y

globales donde la distancia social y física entre los litigantes es grande y las disputas se dan crecientemente entre extraños de poder desigual. La ley en las sociedades establecidas, y en las que no se reconocen como tales y se caracterizan por la desigual distribución del poder, no se presta fácilmente a las soluciones a pequeña escala en la gestión de disputas en las comunidades de igual posición. Tal desigualdad limita a menudo la acción casuística, y los antropólogos no tardaron en darse cuenta de que el poder, como concepto central en todo litigio, no podía ser ignorado. Las condiciones de ley estatal, creciente industrialización y separación de producción y consumo han tenido, por tanto, efectos claros en la resolución del litigio; cambios tan duraderos como el de las sociedades nómadas a las basadas en la agricultura.

Tanto los materiales históricos como la observación contemporánea son útiles para el examen crítico de la ley como agente de cambio (Starr y Collier, 1989). La investigación sobre la ley y el poder del estado ilustra que la primera no es neutra sino, más bien, políticamente activa y creada por y para los grupos en el poder (J. Barnes, 1961). Cuanto más atienden los antropólogos a escenarios donde reina la ley o el control social gubernamentales, en lugares con nación-estado plenamente desarrollada, tanto más centran sus estudios en torno a la ley con exclusión de otros sistemas de control social. Aunque los estudios etnográficos tradicionales de sociedades particulares han dejado de representar un modelo útil en estas circunstancias, la perspectiva etnográfica puede aplicarse creativamente al conocimiento dinámico de la ley en las sociedades complejas.

En la década de 1980, los etnógrafos desarrollaron modelos etnohistóricos de ley que combinaban la historia y la etnografía en un marco de estructuras de poder. Una dimensión introspectiva adicional y la influencia de las teorías del SISTEMA MUNDIAL llevaron al examen de las fuerzas externas, de macroestructuras, que influían en las microestructuras tradicionales (Channock, 1985). Los antropólogos han menospreciado regularmente la medida en que las tradiciones políticas y religiosas occidentales han estructurado los aspectos de la ley implicados en el control social. Hoy los investigadores reconocen y examinan los componentes ideológicos del proceso de resolución del litigio.

Conclusión

El estudio de la ley como proceso de control ha progresado con el uso creciente de la ley como control. Aunque ha sido usada como medio de poder y movilidad, para ejercer control sobre los recursos humanos y naturales, los antropólogos han de estudiar aún funciones de la ley no directamente relacionadas con el control. En los procesos legales hay elementos que van más allá de la política de poder y control, que abren vías para definir las relaciones sociales, que proporcionan entretenimiento y drama, que crean nuevos derechos y remedios e instituciones, y que definen la cultura como propiedad. LN

Otras lecturas Greenhouse, 1986; Merry, 1990; S. Moore, 1986a; Rose, 1992.

antropología literaria Deriva de los estudios de crítica de textos, semiótica, psicoanálisis, hermenéutica y filosofías fenomenológicas de las décadas de 1960 y 1970 propulsores de una perspectiva posmoderna y piedra de toque de los antropólogos literarios paladines del POSMODERNISMO en la antropología de finales de la década de 1970 y siguientes. Aunque rara vez se proclamaron «escuela», entre sus principales figuras están James Clifford (1982), Vincent Crapan-

zano (1992), George Marcus y Michael Fisher (1986), Paul Rabinow (1988) y Renato Rosaldo (1989), cuyo proyecto está en deuda con la obra de Victor TURNER (1982) y en especial con Clifford GEERTZ (1973, 1983), cuyas opiniones fueron para aquellos poco menos que la Vulgata.

Una primera norma de la antropología literaria es que el análisis cultural debe proceder como si «penetrara» en el «texto literario», ya que la cultura de un pueblo es como un «conjunto de textos» (Geertz, 1973, pp. 452, 448). Así, el objetivo del análisis no es explicar cómo operan los eventos sociales y culturales –ya sean discursos, prácticas o instituciones–, sino interpretar qué significan. En esta perspectiva CULTURA es, en la famosa metáfora de Geertz, «red de significados» de la que «penden» los humanos (1973, p. 5). Si la hermenéutica es la interpretación del significado, una segunda ley de la antropología literaria es, por tanto, la de ser hermenéutica cultural.

Una tercera norma para quienes cultivan tal hermenéutica es que debe practicarse un tipo de ETNOGRAFÍA específico, que Geertz (1973, p. 10) llama «DESCRIPCIÓN DENSA» porque implica el análisis de las prácticas como «si se tratara de leer (en el sentido de "lectura como constructo") un manuscrito». Una «lectura», es decir, una interpretación de estas prácticas implica una TRADUCCIÓN, o sea, el traslado del universo de significados de un grupo de manera inteligible a otros. De hecho, los etnógrafos construyen lecturas de lecturas, que incluyen: (1) lo que los nativos creen que quieren decir; (2) lo que los informantes nativos creen que quieren decir los nativos; (3) lo que los etnógrafos creen que quieren decir los informantes; y (4) lo que los etnógrafos creen que su audiencia desea saber acerca de lo que los nativos quieren significar. La descripción gruesa ha dado lugar a dos clases de incertidumbre. La primera tiene que ver con el hecho de que algunos de los conceptos básicos, como «significado», «constructo» y «traducción», no han sido claramente definidos, lo cual hace implausible el proceso de construir una interpretación de significado porque la connotación de «significado» y «constructo» es imprecisa. Un segundo problema, relacionado con el primero, consiste en que los antropólogos literarios han obviado cualquier consideración de los problemas de validación de la intrepretación (Carrithers, 1990; P. Roth, 1989; Sangren, 1988; Jonathan Spencer, 1989). Como señaló Geertz (1973, pp. 20, 24), ello significa que los etnógrafos estarían «conjeturando significados» y que «ya produces una interpretación, ya no, ya das con el *quid*, ya no». El rechazo de la validación por parte de los antropólogos literarios no es característico de todos los estudiosos del significado. Eco (1990), Goodenough (1965a), Habermas (1971), Ricoeur (1971), Schutz (1967) y Max WEBER (1949b) han tratado de encontrar procedimientos que permitan llegar a interpretaciones válidas.

Y una norma final de muchos antropólogos literarios es el rechazo de la ciencia por ser una metanarrativa epistemológica: la historia moderna de historias de cómo conocen las gentes y la teoría posmoderna se basan en la «incredulidad frente a las metanarrativas» (Lyotard, 1984, p. 4). La crítica a la antropología literaria se basa, pues, en última instancia, en si proporciona razones creíbles para rechazar la ciencia y si su etnografía es una herramienta epistemológica más rigurosa que la ciencia que se propone reemplazar.

El caso de los antropólogos literarios contra la ciencia se formula de una de tres formas: a partir de sus propios argumentos, de los producidos por los filósofos hermenéuticos, o de los presentados por los filósofos relativistas de la ciencia. Al

menos un estudio (Reyna, 1994) sugiere que el propio razonamiento anticiencia de los antropólogos literarios no es convincente. Por ejemplo, aunque hermeneutas como Hans Gadamer (1975) o Richard Rorty (1991) ocasionalmente ofrecen comentarios desalentadores acerca de ciertos aspectos de la ciencia, en general no son ni especialmente conocedores de ésta ni aun particularmente críticos al respecto, declarando típicamente que «no hay nada malo en la ciencia» (Rorty, 1991, p. 34). En cuanto a los relativistas como Paul Feyerabend (1975) y Thomas Kuhn (1962), ambos prodigan sus críticas, de nuevo, no especialmente anticientíficas porque, como dice Feyerabend, «la ciencia se tiene sobre sus dos pies» (1975, p. viii).

Las interpretaciones propuestas en ausencia de procedimientos de validación se construyen huérfanas de razón. Estrictamente hablando, estas interpretaciones provienen de la conjetura, como Geertz dijo que era lo propio. Son especulaciones en torno a lo que el antropólogo dice que los informantes dicen de lo dicho por los nativos. En el lenguaje coloquial, rumores. De modo que las interpretaciones de los antropólogos literarios parecen representar sus impresiones del rumor de Otro. Cualquier proyecto que, como la antropología literaria, propone reemplazar la ciencia con rumores no parece gozar de mucha legitimidad.

SPR

Véase también FENOMENOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

antropología marxista La que tiene su base común en uno u otro aspecto del trabajo de Karl Marx, filtrada y modulada por la compleja historia del pensamiento marxista y antropológico. Comprende un gran número de proyectos y perspectivas antropológicas diferentes, pero incluye tres importantes y a menudo interrelacionados temas de análisis: MATERIALISMO, EVOLUCIÓN social y CAPITALISMO.

Materialismo

La perspectiva materialista arranca del énfasis, que además desarrolla, puesto por Marx en el carácter central del trabajo y los procesos y relaciones sociales de la producción por los que la mano de obra es movilizada, organizada y reclutada (Marx y Engels, 1947). El problema central en este tipo de análisis reside en la relación entre la base material o estructura económica, definida como MODO DE PRODUCCIÓN, y el todo social, en especial la superestructura cultural y política. Esta perspectiva se basa en un modelo de sociedad dividida en estratos, y el problema central se define en términos de la relación (de causalidad o determinación) entre ellos, de modo que uno de ellos (la base económica o modo de producción) se considera superior o base y determinante del otro (la superestructura jurídica, política, ideológica o cultural). Cuando la relación se entiende directa en el sentido de base determinante de estructura o superestructura, el enfoque pueden considerarse mecánico.

Un enfoque que trata de ser más «dialéctico», sugiriendo que las flechas causales pueden apuntar en los dos sentidos, de base a superestructura y de ésta a aquélla, no resuelve necesariamente el problema, por muy complejos que hagamos los diagramas relativos y numerosas las flechas y vías de retroinformación que pretendamos diseñar. Problema central aquí es la propia construcción estratificada, que puede sernos útil como metáfora y para algunos propósitos analíticos preliminares, pero que no puede considerarse representación apropiada de ningún todo o proceso social. Un problema relacionado es su concepción estática de las relaciones entre niveles o estratos.

Si bien cabe sugerir que en los procesos sociales operan relaciones de determinación, su consideración debe efectuarse en el tiempo, y el carácter material de la superestructura (tanto como producto y fuerza a la vez históricos) tiene que ser reconocido.

Esto no invalida el enfoque marxista o materialista de los procesos sociales o culturales. Significa que el problema para el análisis materialista es más complejo de lo que sugeriría esta estructura estratificada. Su resolución requiere el rechazo tanto de un holismo reinventado donde todo es igualmente importante en las relaciones y los procesos sociales y culturales como de la estructura estratificada que elimina aspectos enteros del ámbito de lo material convirtiéndolos en formas inmateriales («superestructurales») sobre las que actúan formas y procesos más «básicos». Esta perspectiva amplía lo material para que incluya ideas, conceptos y asunciones, así como el concepto de determinación, que se hace más social e histórico.

Evolución social

Una gran parte del trabajo antropológico marxista aplica el concepto marxiano de modo de producción a los procesos de evolución social. Dos modos de análisis han sido al respecto especialmente importantes: el primero se concentra en cuestiones evolutivas propiamente dichas; el segundo en la relación entre infraestructura y superestructura en las sociedades precapitalistas.

Gran parte del debate en torno a las cuestiones evolutivas se limita a aquellos modos de producción que Marx mencionó de una forma más esquemática: primitivos, antiguos, asiáticos (en algunas versiones), feudales, capitalistas y socialistas, trabajo que se centra en un análisis de las relaciones y la dinámica fundamentales de un modo de producción particular, o en procesos de transición de un modo a otro. En ambos casos, el proyecto proclamado puede ser el de *ampliar* el análisis marxista a períodos y procesos históricos no considerados por Marx. Es decir, aunque éste señaló una sucesión de modos de producción a lo largo de la Historia, no dedicó mucha atención al análisis de las sociedades precapitalistas ni al proceso de transición entre aquéllos, como tampoco se detuvo demasiado en pormenorizar la constitución de las sociedades poscapitalistas. Estos estudios suelen discurrir en un nivel meramente económico, y examinan las relaciones fundamentales y los antagonismos, incluidas las relaciones de clase, en los términos propios de una serie de modos de producción.

Un defecto de este tipo de análisis, y de los evolutivos en general, es que no alcanzan a distinguir entre lo que Raymond Williams (1977) llamó análisis «de época» y el «histórico». Si el primero se propone describir detalladamente épocas concretas de la historia humana, el análisis histórico atiende a la compleja conjunción y relación de acción, evento y estructura en lugares y momentos dados. Williams observó que los dos problemas y procesos requieren conceptos, métodos y referentes distintos. La simple referencia a estructuras y relaciones «de época» es, por tanto, inadecuada para resolver problemas «históricos». Dado que los conceptos de modo de producción que se concentran en los llamados «antiguo», «feudal» o «capitalista» son por definición de época, su utilidad en el análisis histórico es limitada, pero no nula. Los dos modos de análisis se oponen y relacionan, pues los procesos «históricos» siempre se dan dentro de un tiempo y una estructura «de época», y pueden ilustrarse por su ubicación en épocas particulares, la transición entre las cuales ocurre necesariamente en mo-

mentos y lugares históricos y, por consiguiente, necesitan una referencia a y un conocimiento de eventos y relaciones por lo común desatendidos en los análisis «de época». Los problemas conceptuales y metodológicos con que se enfrenta el análisis evolutivo e histórico son, por tanto, complejos, pero esta complejidad sólo puede ser explorada si se reconoce la distinción entre los dos modos de análisis. Lamentablemente, la mayoría de los análisis evolutivos siguen exclusivamente procedimientos y supuestos «de época». Por tanto, la etnografía —en términos de la oposición aquí examinada, «historia» en sentido antropológico— pasa a ser auxiliar de los análisis de los modos de producción de época, y la casuística etnográfica, ejemplo icónico de los modos de época particulares a los que se asigna.

El segundo enfoque amplía también el análisis marxista a las sociedades precapitalistas, pero concede especial atención a la relación entre «infraestructura» y «superestructura» en situaciones precapitalistas. Usando un análisis del tipo aplicado a los modos de producción, atiende a temas antropológicos clásicos como la RELIGIÓN, el PARENTESCO y la ORGANIZACIÓN SOCIAL (Meillasoux, 1981; Terray, 1972). Aquí la gama de análisis y posiciones discurre ampliamente desde las interpretaciones directamente mecánicas, como las precedentes (que entienden la organización social y creencia religiosa como funciones simples o resultados determinados por procesos y relaciones de producción), a estudios que exploran la manera en que las relaciones de parentesco, o credo y práctica religiosos, sirven (en parte, y además de otros cometidos) para organizar y movilizar los propios procesos de producción. Aunque estos estudios son susceptibles de presentaciones FUNCIONALISTAS (y con frecuencia han caído en ellas) de estructuras o niveles económicos, sociales, políticos o religosos, también tienden a expandir la noción de «lo económico» y la «producción» en formas muy interesantes. Estos estudios tienden asimismo a ser más etnográficos y menos acordes con la simple imposición de etiquetas de época.

Capitalismo

Un tercer campo de la antropología marxista hace referencia a los estudios de las propias sociedades capitalistas y a la propagación del capitalimso en relación con las sociedades precapitalistas.

El examen de las sociedades capitalistas explora un amplio margen de problemas y cuestiones etnográficas: el TRABAJO y las relaciones laborales, prácticas e ideologías en talleres y fábricas, relaciones de GÉNERO en el hogar, en las comunidades y en comercios y fábricas, formación e ideologías de la comunidad, y acción política, resistencia o aquiescencia. Lo que todos estos estudios tienen en común es que (1) están realizados en sociedades capitalistas; y (2) encuentran interesante algún aspecto del análisis marxista del capitalismo (por ejemplo, su análisis de la forma de los bienes de consumo, la circulación de éstos y el «fetichismo» que los rodea, o su análisis de la relación capital-trabajo).

El estudio de la expansión histórica del capitalismo en relación con las sociedades precapitalistas es tanto histórico como etnográfico. Puede examinar las consecuencias del desarrollo del capitalismo para grupos y sociedades que no lo conocen, como las de HORTICULTORES o CAMPESINOS, o sistemas de ESTADO plenos o civilizaciones basadas en formas tributarias de organización política y económica. Estos estudios inciden necesariamente en procesos de COLONIALISMO e imperialismo y proceden en los planos de proceso y estructura a la vez. Desde el

punto de vista procesal, los estudios atienden al problema de la transición de unas relaciones sociales no capitalistas a las capitalistas. Estructuralmente, examinan complejas combinaciones de formas, relaciones y clases capitalistas y no capitalistas en momentos particulares de los propios procesos de transición, en sociedades particulares (Rey, 1973). En las décadas de 1970 y 1980, estos sistemas mixtos fueron objeto de elaboradas conceptualizaciones teóricas que ponían el acento en la «articulación» de los modos de producción no capitalistas y capitalistas (Kahn y Llobera, 1981; E. Wolf, 1982).

Una área de tensión en estos estudios ha sido la que acoge la compleja relación existente entre el análisis de época y el histórico. Aunque los estudios de procesos de transición particulares o de la introducción de las formas y relaciones del capitalismo parecen requerir análisis históricos y etnográficos específicos, a muchos estudiosos, en especial a los dedicados al análisis de la articulación de los modos de producción, les bastó atender a los análisis de época y postular la existencia de ciertas relaciones estructurales entre modos de producción en circunstancias concretas o durante un determinado período de transición.

Otra área de tensión es la que afecta al peso relativo de las relaciones y estructuras capitalistas, y de Occidente, dentro de estos procesos de transición. Varios grupos de estudiosos destacaron el enorme poder de Occidente y del capitalismo. En algunos casos extremos implicaba el supuesto de que las sociedades no capitalistas podían considerarse plenamente integradas en la órbita de las relaciones capitalistas tan pronto como se hubieran incorporado a los circuitos de comercio mundiales. En casos menos extremos, el proceso de transición se consideraba unidireccional e inexorablemente conducente al capitalismo. En respuesta a estos postulados, algunos estudiosos han destacado la estructuración local y cultural de las formas, relaciones y procesos del capitalismo. Preciso es reconocer aquí también un margen, desde un extremo que negaría *cualquier* poder transformador al Occidente capitalista (reproduciendo así, en diferente registro, una clase de esencialismo de época nada distante de los análisis marxistas más mecánicos) hasta estudios que destacan la importancia del contexto y la relación en todo examen de procesos históricos. Y si las posiciones controvertidas entre los estudios de estos procesos parecen a veces de carácter ético (por ejemplo, quienes subrayan el poder de las relaciones e instituciones capitalistas han sido ocasionalmente acusados de ETNOCENTRISMO y de adoptar la «perspectiva del negocio»), las tensiones sólo pueden resolverse mediante la clase de análisis «histórico» contemplado por Williams. WR

Véase también HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA, MARXISMO ESTRUCTURAL, TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL.

Otras lecturas Donham, 1990; Godelier, 1977.

antropología médica Estudia los problemas de salud humanos y los sistemas terapéuticos en sus contextos sociales y culturales más amplios. Los antropólogos médicos atienden tanto a la investigación básica de la salud y los sistemas de curación como a la ciencia aplicada con miras a la mejora del cuidado terapéutico en ambientes clínicos o en programas de salud pública de prevención y control de la enfermedad. Recurriendo a las ciencias biológicas y sociales, así como a la clínica, los antropólogos médicos han hecho grandes aportaciones al conocimiento y mejora de la salud humana y los servicios sanitarios en todo el mundo. En consecuen-

cia, el auge de esta subdisciplina en años recientes ha sido notable, como reflejan las numerosas publicaciones y encuentros de especialistas, los programas de formación y su influencia fuera del ámbito puramente antropológico.

La antropología médica no se caracteriza por un solo paradigma teórico. Por ejemplo, la descripción y el análisis etnográficos de la religión y de los sistemas terapéuticos son tan antiguos como la propia antropología, mientras que enfoques nuevos, como la antropología médica crítica, son producto de las tendencias intelectuales más recientes. Ello ha provocado a veces intensos debates, como los surgidos entre los antropólogos médicos clínicamente activos (interesados en hacer que el conocimiento cultural sea de utilidad para los generalistas) y los antropólogos médicos críticos (interesados en la fenomenología y la economía política de la biomedicina). Aunque el ámbito de actividad intelectual es muy diverso, cabe identificar cinco enfoques básicos: biomédico, etnomédico, ecológico, crítico y aplicado. Estos enfoques comparten tres premisas fundamentales:

1. La enfermedad y la curación son fundamentales en la experiencia humana y se comprenden mejor holísticamente en contexto con la biología humana y la diversidad cultural.
2. La enfermedad representa un aspecto del entorno que sufre la influencia del comportamiento humano a la vez que requiere adaptaciones bioculturales.
3. Los aspectos culturales de los sistemas de salud tienen importantes consecuencias pragmáticas en la aceptabilidad, efectividad y mejora del cuidado sanitario, en particular en las sociedades multiculturales.

Enfoques etnomédicos

Todas las sociedades poseen SISTEMAS MÉDICOS que proporcionan una teoría de la etiología de la enfermedad, métodos de diagnóstico y prescripción y práctica de tratamientos curativos. El desarrollo inicial de la antropología médica derivó del interés de los investigadores en las diferentes creencias y prácticas al respecto apreciadas en distintos pueblos (Rubel y Hass, 1996). Las primeras investigaciones etnomédicas se confinaron al estudio de las sociedades no occidentales y culturas exóticas, y en general se integró en el campo más amplio del estudio comparativo de la RELIGIÓN. Las ideas acerca de la enfermedad y los rituales terapéuticos se analizaron como ventana sobre las creencias cosmológicas y valores culturales subyacentes. A medida que se reconocía la íntima relación entre los conceptos de enfermedad y de organización social, la etnomedicina pasó a centrar el interés de la investigación etnográfica. Fabrega (1975, p. 969) definió este enfoque como «estudio de qué piensan los miembros de diferentes culturas acerca de la enfermedad y cómo se organizan para recibir tratamiento médico, así como de la propia organización social de éste». Los estudios etnomédicos típicos se centran en la CLASIFICACIÓN y el significado cultural de la ENFERMEDAD (somática y mental), los comportamientos de los enfermos en busca de salud y las teorías, el adiestramiento y las prácticas de los sanadores. Nichter (1992, p. x) describe doce áreas de trabajo etnomédico actual, incluido «el estudio del afligido cuerpo como espacio en el que contienden ideologías distintas y se desarrollan las emergentes a través de prácticas e instituciones médico-religiosas que guían la producción de saberes».

La investigación etnomédica ha tenido implicaciones prácticas. El concepto de modelos explicativos de la enfermedad usados en la antropología clínicamente aplicada lleva la atención a las interpretaciones individuales de la causa, curso y

tratamiento de los episodios patológios. Los conocimientos etnomédicos (por ejemplo, la teoría caliente/frío de la enfermedad en los pueblos hispánicos, o la distinción «sangre alta»/«hipertensión» en los afroamericanos) son importantes para entender cómo influyen las creencias culturales en los comportamientos relativos a la salud (P. Brown *et al.*, 1994).

Enfoques biomédicos

Aunque no siempre se reconoce así, gran parte de la investigación en ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA con recurso a la epistemología científica convencional y centrándose en la biología humana y las consecuencias sanitarias de diferentes esfuerzos e incidencias es parte de la antropología médica (F. Johnston y Low, 1984). Por ejemplo, se reconoce desde hace tiempo que la ENFERMEDAD ha sido un importante agente de selección natural en la EVOLUCIÓN genética y cultural. Los antropólogos biomédicos han usado los estudios inmunológicos para examinar el curso de las EPIDEMIAS. Los antropólogos biológicos han examinado las adaptaciones fisiológicas humanas a una gran variedad de demandas o esfuerzos relacionados, por ejemplo, con la altitud, las bajas temperaturas, privación alimentaria y las infecciones. Los métodos científicos de laboratorio (como los análisis bioquímicos de compuestos etnofarmacológicos) se usan para analizar el funcionamiento bioquímico y fisiológico de las prácticas etnomédicas. Este tipo de análisis desempeñó un papel importante en el descubrimiento de una vacuna de la hepatitis (Blumberg, 1982).

Enfoques ecológicos

El enfoque ecológico en la antropología médica centra su interés en cómo las pautas de comportamiento y culturales humanas configuran las complejas interacciones del patógeno, medio natural y huésped humano para producir enfermedades infecciosas (Inhorn y Brown, 1997). En años recientes, los estudios ecológicos de la salud y la enfermedad han puesto sus miras más allá de los factores socioeconómicos locales que influyen en la frecuencia de la enfermedad para ponerlas en las fuerzas de política económica mayores que limitan las opciones comportamentales de las poblaciones. La ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA y la política examinan la influencia de los ambientes culturales, físicos y político-económicos en la distribución de la morbididad y la mortalidad. Los cuadros patológicos descritos con métodos epidemiológicos (en lo que se refiere al momento, el lugar y las personas) a menudo reflejan prácticas culturales asociadas con la dieta, los modelos de actividad, la sexualidad y otros. Además, las prácticas grupales culturalmente definidas, como la introducción de la agricultura de RIEGO, pueden transformar el equilibrio ecológico de la enfermedad a favor del patógeno, como la malaria o la esquistosomiasis, y a su vez dañar a la salud. Los análisis ecológicos en antropología médica revelan igualmente numerosos casos donde los cambios culturales mejoran el estado sanitario en algunos grupos.

Enfoques críticos

La antropología médica crítica (AMC) comprende dos movimientos intelectuales influyentes en este campo a lo largo de las décadas de 1980 y 1990. Uno subrayaba los enfoques marxistas de las fuerzas político-económicas macrosociales para comprender cómo influyen en la salud y en la estructura de los sistemas sanitarios; el segundo es más epistemológico y cuestiona los fundamentos de la teoría y la práctica biomédica contemporánea. Este enfoque se ha visto influido por pensadores posmodernos como Fou-

cault, que ponen énfasis en la naturaleza social-construccionista de la realidad y en el poder social inherente a instituciones hegemónicas como la «biomedicina». Lo que ambos movimientos tienen en común es la demanda de una nueva reflexión fundamental sobre las premisas y objetivos de la antropología médica.

La orientación político-económica de la AMC considera las cuestiones de la salud en contexto con fuerzas políticas y económicas más poderosas que modulan las relaciones humanas, configuran el comportamiento social y condicionan la experiencia colectiva (Merrill Singer, 1989). Los macroprocesos mundiales como el CAPITALISMO se ven como fuerzas dominantes que modelan la práctica clínica e influyen en la distribución de las enfermedades. La medicina se ve no sólo como un conjunto de procedimientos y tratamientos, sino también como un conjunto particular de relaciones sociales e ideología que las legitima. El reconocimiento del carácter central de de las dimensiones político-económicas de la enfermedad y la curación, así como las desiguales relaciones sociales entre sanadores y paciente, son las características principales de este enfoque.

La segunda rama de la AMC cuestiona la epistemología y la universalidad de los supuestos subyacentes a la teoría y la práctica de la medicina occidental, convencionalmente exentos de análisis cultural en la antropología médica. Este enfoque ha dado lugar a la denominación «biomedicina». Antropólogos médicos como Lock y Scheper-Hughes (1996) abogan por el abandono de la noción actual de cuerpo y mente como vía para conocer en profundidad la planificación y el suministro de cuidados médicos en las sociedades occidentales. La separación de cuerpo y mente en la ciencia biomédica es tan marcada que se requiere un vocabulario más preciso para describir las interacciones entre mente, cuerpo y sociedad.

Enfoques aplicados

El interés en los aspectos aplicados de la antropolgía médica no ha cesado desde el comienzo de la disciplina. Se consideran dos ramas, la clínica y la relacionada con la sanidad pública. La antropología médica clínicamente aplicada se conoce mejor por el uso que hace de modelos explicativos para explorar las diferencias conceptuales entre las percepciones respectivas del médico y del paciente en lo tocante a la enfermedad y la dolencia. Los antropólogos clínicos trabajan en escenarios biomédicos con los terapeutas y contribuyen al suministro de cuidados médicos, aplicándose al propio tiempo al adiestramiento de futuros profesionales. Sin necesidad de postulados teóricos, puede interpretarse como teoría y métodos antroplógicos en relación con el vasto temario de la salud, la enfermedad y la atención sanitaria. La investigación realizada por los antropólogos médicos clínicos atiende pormenorizadamente a opciones de atención sanitaria, creencias sobre la enfermedad y eventos vitales como el PARTO o la menopausia; también, en sentido amplio, al estudio de las influencias culturales en el comportamiento del paciente, la distribución de la enfermedad, la experimentación de la dolencia (por ejemplo, dolor) e interacciones de terapeutas y pacientes (por ejemplo observancia del régimen terapéutico). Forman parte también del campo de estudio macroaspectos como los sistemas de prestación sanitaria institucional y los contextos políticos y económicos (Chrisman y Johnson, 1996). Algunos antropólogos médicos clínicos son empleados por hospitales y clínicas como mediadores culturales e intérpretes.

La investigación en la antropología médica aplicada a la salud pública ha ganado relevancia en los últimos decenios

(Coreil y Mull, 1990). Cada vez son más los antropólogos médicos empleados en programas de salud internacionales, en particular debido al énfases programático en la atención sanitaria primaria y las intervenciones en terapias de nutrición y rehidratación oral que requieren participación comunitaria. Los antropólogos han intervendio en todos los aspectos de estos planes, incluidos la identificación y el análisis de problemas y la evaluación de problemas sanitarios específicos.

PB, KHT y JH

Véase también ANTROPOLOGÍA CRÍTICA, DIETA, DROGAS, ETNOBOTÁNICA, ETNOPSICOLOGÍA, ROL, SUFRIMIENTO, TRANCE.

antropología museística La obtención de artefactos procedentes de lugares «exóticos» tiene larga tradición en los países occidentales. La conjunción renacentista de la era de las exploraciones y el desarrollo de la cultura humanista culminó en una explosión de curiosidad por los nuevos lugares descubiertos, de los que se coleccionaron objetos de toda clase. Esta cosecha fue la base para crear tantas *Kunst und Wunderkammern* («gabinetes de curiosidades») por parte de reyes, príncipes, arzobispos y otros (Pomian, 1990, p. 36). A finales del siglo XVIII, estos gabinetes de curiosidades privados se convirtieron en museos. El gobierno británico adquirió en 1753 la colección de sir Hans Sloane y estableció así el núcleo del que sería el célebre Museo Británico. A su vez, el museo de sir Ashton Lever fue trasladado a Londres en 1774, convirtiéndose en el Leverian Museum, y el de William Bullock pasó de Liverpool a Londres en 1809.

A medida que las actividades de exploración fueron organizándose hacia finales del siglo XVIII, la recolección de curiosidades artificiales y naturales fue espectacular. El gran viaje realizado por Malaspina de 1789 a 1794 le llevó a lo largo de toda la costa de América del Norte hasta la bahía de Yakutat en Alaska. Su misión consistía en recoger información y muestras de minerales, animales y plantas: «objetos propios del ámbito de la antropología y la etnografía», que se pueden ver hoy en el Museo de América de Madrid. Los viajes de exploración más famosos de este período son los realizados por el capitán James Cook, que, aun sin instrucciones específicas de hacer acopio de muestras, se preocupó de obtenerlas y lo hizo en gran abundancia. Más de dos mil piezas de lo obtenido se encuentran en diferentes museos de todo el mundo (Kaeppler, 1978). Algunos de los artefactos cedidos al Museo Británico se presentaron en la sala Otaheti. En el viaje realizado por Vancouver en 1792 a la costa noroeste de América y al Pacífico, el botanista Archibald Menzies había recibido instrucciones precisas para estudiar las «costumbres nativas» y recoger muestras etnográficas. El objetivo de la iniciativa era educativo y, así, los museos podrían ilustrar a sus visitantes acerca de las variadas aptitudes creativas de la humanidad. La colección fue cedida al Museo Británico en 1796 (J. King, 1981, p. 11).

Con el auge de la disciplina de la antropología en el siglo XIX, una de sus vertientes privilegiadas fue la de reunir materiales y objetos etnográficos. El contexto colonial occidental creó el escenario idóneo para hacerlo, con la exportación consiguiente de lo reunido a la metrópoli (Clifford, 1988). Los significados culturales de los objetos para sus creadores carecían de interés para los coleccionistas de los siglos XIX y XX, que, al margen de la motivación impulsada desde los museos, podían ser meros comerciantes, propietarios de plantaciones, misioneros o funcionarios del gobierno.

Los museos son los «autoproclamados guardianes del material de otros y autoin-

vestidos intérpretes de las historias de éstos» (Ames, 1992, p. 140). Las piezas expuestas en los museos siempre han reflejado los supuestos culturales de sus creadores, comisarios y expositores. También han articulado mensajes sobre la identidad nacional y las relaciones de la nación con esos «Otros», y su ubicación diferencial en la escala evolutiva (Karp y Lavine, 1991). Los foráneos pasaron a ser los «primitivos», nosotros los «civilizados», y la ubicación de estas piezas en museos de historia natural situó a los «Otros» en la Naturaleza más que en la cultura.

Además, la mera presentación de esas piezas de colección ponía de manifiesto la historia del imperialismo occidental y defendía la rectitud del colonialismo y el saqueo económico y cultural que lo caracterizó (Pomian, 1990). Las colecciones del siglo XIX reflejaban el poder de Occidente para clasificar y definir a los «Otros» a fin de justificar el poder y el control sobre ellos. Sin embargo, las ideas acerca de la identidad nacional y la relación entre la nación y el resto del mundo han cambiado con el tiempo, y así se ha reflejado también en el modo en que los museos imparten el saber, al igual que en la modalidad del mismo.

Los artefactos de los Otros aparecen hoy también en los museos de arte. Aunque Picasso y Vlaminck reconocieron la calidad estética del arte africano y de Oceanía a principios del siglo XX, los artefactos rituales no fueron bien recibidos en los museos de arte hasta después de la segunda guerra mundial. En la exposición de arte primitivo del Museo de Arte Moderno de Nueva York se usaron numerosas muestras etnográficas de muchas partes del mundo, igualando así el arte cronológicamente remoto en nuestra historia con el espacialmente distante de los «exóticos» Otros (W. Rubin, 1984). Esta transformación del significado de los artefactos de Otros reconoce plenamente sus cualidades estéticas, recuperándolos de la Naturaleza e insertándolos en la cultura.

Los museos como «autoproclamados guardianes del material de los Otros» son hoy muy discutidos. Muchos de los descendientes de quienes crearon y usaron los objetos etnográficos expuestos en los museos de todo el mundo reclaman su repatriación cultural, desde los griegos, que piden la devolución del friso del Partenón expoliado por lord Elgin y expuesto en el British Museum, hasta los zuñi, que reclamaron (y a la postre obtuvieron) al Smithsonian Museum sus dioses de la guerra. La repatriación cultural es tema candente en el mundo museístico, ya que está claro que la legislación actual, como la Ley de Repatriación Nativa Americana, apoya el retorno de la propiedad cultural y amenaza así la existencia del propio museo. PR y AR

antropología política Centrada en el estudio de la ley, el orden, el conflicto, el gobierno y el poder, sus orígenes se encuentran en nociones y conceptos de los teóricos de la evolución social del siglo XIX como sir Henry MAINE (1861), quien distinguió entre las sociedades organizadas por posición y por contrato legal, y Lewis Henry MORGAN (1877), que, atendiendo al territorio y al parentesco, estableció las bases diferenciales del GOBIERNO. Debe asimismo parte de sus orígenes a las discusiones acerca de las relaciones de orden moral y ORGANIZACIÓN SOCIAL presentes en los escritos de Émile DURKHEIM (1933), Max WEBER (1968) y Karl Marx (1887). Desarrollos teóricos más recientes proceden de Michel Foucault (1977b), Pierre Bourdieu (1977) y Anthony Giddens (1984), centrados en la estructura de PODER en la sociedad.

Hoy la antropología política es el producto de dos diferentes legados. El pri-

mero, inicialmente asociado con la antropología cultural en Estados Unidos, siguió centrado en las cuestiones comparadas e históricas de cómo y por qué surgieron los sistemas políticos. El segundo, asociado con la antropología social británica, se interesaba más bien en el desarrollo de la política en diferentes sociedades y en el papel que desempeñaban en ellas los individuos.

La aparición del estado ha sido desde siempre uno de los principales intereses teóricos de los antropólogos interesados por la evolución de las formas de sociedad. Durante decenios, los antropólogos estudiosos de la evolución, al igual que los arqueólogos, han clasificado a las sociedades en categorías tales como BANDAS, TRIBUS, JEFATURAS y ESTADOS para debatir seguida y comparativamente los méritos respectivos de una u otra tipología (Fired, 1967; Service, 1975). En todos los esquemas planteados se concede al conflicto el papel protagonista. Sin embargo, aunque la GUERRA ha sido tradicionalmente estudiada como medio con un fin evolutivo (Otterbein, 1970), sólo recientemente ha sido objeto de estudio como institución (Turney-High, 1949; R. Ferguson, 1995; Otterbein, 1994). Este nuevo enfoque de la VIOLENCIA en el mundo contemporáneo ha hecho que esta rama de la antropología política destacara mucho más que en el pasado. Por ejemplo, aunque la VENGANZA (como forma de conflicto contenible) fue una de las primeras instituciones políticas estudiadas, sólo recientemente han sido objeto de investigación antropológica los incontenibles efectos (y no sólo las causas) de la violencia organizada en sus diferentes manifestaciones étnicas, políticas, sectarias, religiosas y económicas (Nordstrom y Martin, 1992), junto con las posibles soluciones, como la mediación y la RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS.

La segunda rama de la antropología política, y quizá la más infuyente, tiene su origen en la experiencia del TRABAJO DE CAMPO antropológico y en la necesidad práctica asociada a la ubicación del poder en las sociedades no occidentales. Éste fue el objetivo explícito de la obra capital en este campo, *African political systems* (Fortes y Evans-Pritchard, 1940b) que, basada en un conjunto de descripciones y análisis de sistemas de gobierno centralizado y descentralizado en África, dividía a las sociedades en dos tipos: «estados primitivos» que poseían instituciones de gobierno y «sociedades sin estado» que carecían de ellas. Este estudio, y ejemplos de trabajo de campo detallado sobre los sistemas políticos, como el de EVANS-PRITCHARD (1940) sobre los nuer y de FORTES (1945) sobre los tallensi, inspiraron a toda una generación de investigadores a concentrarse en las diferentes formas en que el poder político podía integrarse en las relaciones de PARENTESCO, las prácticas RITUALES, los SISTEMAS DE EDAD y otras instituciones para el mantenimiento del orden que no requerían de organismos gubernamentales. Este enfoque adquirió gran relieve entre los administradores coloniales, ansiosos de saber cómo gobernar y controlar a sus nuevos «súbditos», de modo que el papel desempeñado por los antropólogos en ayuda del COLONIALISMO ha sido muy debatido en los últimos decenios (Asad, 1973; Kuklik, 1991). Está claro, no obstante, que los resultados de estos trabajos, en particular en África, abrieron nuevos caminos a la antropología.

Uno de éstos hace referencia a la cuestión del conflicto y de su resolución, centro destacado del interés de la llamada escuela de Manchester. Impulsada por los trabajos precursores de Max GLUCKMAN y sus pupilos, animaba a los antropólogos a estudiar los mecanismos sociales para gestionar la tensión intersocietaria y el cambio. Gluckman, formado

en leyes y en antropología, también contribuyó poderosamente al desarrollo de la ANTROPOLOGÍA LEGAL, que de siempre ha estado estrechamente vinculada a la antropología política por compartir interés en la mediación en conflictos y en las cuestiones relacionadas con el mantenimiento del orden social. Confrontando la agitación anticolonialista todavía notable después de la segunda guerra mundial, los antropólogos de la escuela de Manchester experimentaton nuevas metodologías, incluidos los análisis situacionales (Velsen, 1967) y de redes (J. Mitchell, 1969), para explicar cómo sucesos y organizaciones al parecer fuera de la política podían de hecho presentar no pocos ribetes con significación política. Otros estudiosos llegaron a la conclusión que la política era omnipresente y se apreciaba en todos los aspectos de la vida social, incluido el RITUAL. Victor TURNER (1957), por ejemplo, describió cómo se resolvían ritualmente las crisis políticas locales entre los ndembu de Zambia, mientras que Abner Cohen (1969) destacó el papel político del ritual en el desarrollo de la etnicidad hausa en un poblado yorubalandés nigeriano.

Sin embargo, la antropología política no se restringía a África ni a la escuela de Manchester. Edmund LEACH (1954) examinó la conexión entre ritual, identidad y etnicidad entre los kachin de Birmania en términos de un sistema político oscilante que regularmente alternaba entre formas de organización social jerarquizadas e igualitarias (GUMSA y GUMLAO). Lo apuntado por Leach acerca del papel que cabía al individuo en política fue desarrollado por F.G. Bailey (1960) en la India y por Fredrik Barth (1959a) entre los swat pataneses para explorar los efectos añadidos de las maniobras políticas.

En las décadas de 1960 y 1970 se llevó el centro de atención al papel de las redes en torno al *bigman*, a las relaciones patrono-cliente, al campesinado y a las elites. Los antropólogos políticos prosiguieron el análisis de la competencia por la posición, el prestigio y el poder en muy variados entornos. A partir de 1980, los desarrollos en economía política y TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL introdujeron nuevas posibilidades de comparación para el análisis de las transformaciones políticas y las relaciones de CLASE en términos verdaderamente globales (E. Wolf, 1982, Mintz, 1985).

Además de desarrollar modelos a gran escala para explicar los sistemas políticos, los antropólogos han atendido también concretamente al conocimiento de las estrategias usadas por los individuos y las sociedades para resistirse a la penetración de fuerzas externas como el capitalismo, la autoridad estatal centralizada y el mando hegemónico. Tratando de explicarse cómo se resisten los grupos a la autoridad, o cómo entran en colisión a veces con ésta, los antropólogos políticos han recurrido a enfoques tanto de arriba abajo como de abajo arriba para obtener una visión más completa del poder. Esta investigación ha ido desplazándose crecientemente de las unidades estáticas bien definidas, como los estados territoriales o instituciones políticas formales, a categorías como los refugiados y a procesos económicos y políticos creados por proyectos de desarrollo y corporaciones multinacionales.

Si los primeros antropólogos políticos trataban con casos individuales en su mayoría extraños y remotos, la investigación actual trata de ser a la vez comparada e inclusiva sirviéndose de variantes no occidentales para examinar las prácticas occidentales de interés histórico entre los antropólogos como la SUCESIÓN a altos cargos (J. Goody, 1966). Por ejemplo, David Kertzer (1988) estudió comparativamente los ritos políticos en Italia, Estados Unidos y la Unión Soviética,

junto con los de los aztecas, bunyoros y swazis, en perfecta consonancia con los intereses primarios de la antropología política, campo que en la actualidad se ha revitalizado considerablemente para atender a cuestiones más allá de las instituciones de gobierno y a la capacidad de hacer frente a nuevas cuestiones de orden, desorden y proyecciones de poder que configurarán los parámetros de la investigación en el futuro. ASi

Otras lecturas Balandier, 1970; Lewellen, 1992; Vincent, 1990.

antropología psicológica Aborda el estudio comparado de la experiencia, el comportamiento, los hechos y los artefactos humanos desde una perspectiva dual, sociocultural y psicológica, las más de las veces psicodinámica. La disciplina emergió a principios del siglo XIX como intento de comprender nuestra humanidad común, dirigida por figuras como Franz BOAS y sus discípulos: Edward SAPIR, Ruth BENEDICT, Margaret MEAD, Melville HERSKOVITS. La antropología psicológica abarca un arco de enfoques teóricos desde el positivismo científico, que comprende objetividad y método científico, hasta diferentes humanismos hermenéuticos que destacan el papel de la subjetividad en el trabajo de campo y la literatura (Suárez-Orozco, 1994).

La antropología psicológica se ha propuesto hacer del cultivo del espacio teórico en el que surge el individuo como agente activo en el campo de la cultura su principal objetivo. Históricamente, los antropólogos psicológicos han criticado aquellos enfoques de la condición humana que privilegian un plano de análisis (como el cultural) a expensas de otros (como el psicológico). Sapir, por ejemplo, rechazó el hiperdeterminismo cultural de Alfred KROEBER (1917a) postulado en su modelo «superorgánico» de CULTURA. Sapir (1917) argumentó que la antropología «no podía eludir la necesidad última de poner a prueba sus análisis de los modelos llamados "social" o "cultural" en términos de las realidades individuales» y que «no podemos comprender totalmente la dinámica de la cultura, de la sociedad, de la historia sin tener en cuenta antes o después las relaciones reales entre los seres humanos».

Antropología y psicoanálisis

Algunos de los primeros antropólogos modernos se sintieron intrigados por muchos aspectos de la teoría psicoanalítica recién desarrollada por Sigmund Freud que podían ser aplicados al estudio de la cultura. De manera similar, Freud y la mayoría de los primeros freudianos se interesaron en las relaciones entre psique y cultura (véase, por ejemplo, Freud y Oppenheim, 1958; Money-Kyrle, 1930; Reick, 1931). En una serie de trabajos, sobre todo en su controvertido *Totem and taboo* (1918), Freud abordó la cuestión de la naturaleza y origen de la cultura influido por W. Robertson SMITH (1889), Atkinson (1903) y Darwin (1871), así como por la biología lamarckiana (Suárez-Orozco, 1994).

La crítica vertida por MALINOWSKI sobre la teoría freudiana representó un punto de encuentro clave entre el psicoanálisis y la antropología. Según Freud, el complejo de Edipo (con el hijo prendado de la madre y deseoso de librarse del padre) era un evento psicológico central y característica universal y específica de la naturaleza humana. Examinando este modelo psicológico a la luz de datos comparado extraídos de escenarios no occidentales, específicamente de las islas Trobriand, Malinowski (1929) rechazó la universalidad del complejo de Edipo clásico. Los matrilineales trobriandeses definen su linaje por vía femenina, de modo que el niño «pertenece» al grupo materno y hereda sus bienes del hermano de la madre,

que, además, posee la competencia disciplinaria y de autoridad. En cambio, el padre trobriandés es generalmente la figura benevolente e indulgente en la vida del niño. Así, arguyó Malinowski, en la sociedad de las Trobriand no hubo evolución alguna del complejo de Edipo tradicional. Los muchachos trobriandeses no abrigaron jamás fantasías hostiles hacia sus padres ni Malinowski descubrió en su expresión vital fantasía sexual alguna en torno a la madre. Más bien señaló que los muchachos trobriandeses abrigaban animosidad para con el *hermano de la madre* y fantasías sexuales respecto a sus hermanas.

Freudianos como Geza Roheim (1950) rechazaron las interpretaciones de Malinowski. Ernest Jones (1925) afirmó que la creencia de los isleños trobriandeses en la ausencia de conexión entre la actvidad sexual y la procreación era tanto una negación del modelo edípico de la sexualidad paterna como ejemplo de hostilidad inconsciente hacia el padre. Condición similar, sostenían los freudianos, a la negación de la aportación paterna en el curioso motivo de la concepción inmaculada (virginal) de los héroes populares indoeuropeos (Rank, 1914). Más recientemente, en un detallado reexamen del material trobriandés de Malinowski, Melford Spiro (1982, 1992a) llegó a la conclusión de que, efectivamente, revela un complejo de Edipo particularmente acusado.

Infancia y cultura

Las cuestiones de SOCIALIZACIÓN, NIÑOS y CULTURA han compuesto siempre una área permanente de interés en antropología psicológica. Tanto el psicoanálisis europeo como la psicología conductista norteamericana han considerado crítica la socialización en edad temprana para comprender diversos aspectos del funcionamiento, incluso adulto, en la sociedad. De ahí que los estudios acerca de la socialización fueran cruciales en la antropología psicológica y otras disciplinas, aunque con diferente terminología, como «control del impulso» (psicoanálisis), «adquisición de roles» (sociología) y «CULTURIZACIÓN» (antropología) (LeVine, 1982, pp. 61-68).

Un ejemplo de esta colaboración interdisciplinaria lo ofrecen los estudios de Abram Kardiner, psiquiatra psicoanalista que trabajó con antropólogos como Ralph LINTON, Cora Du Bois y Ruth Bunzel en la aplicación de la teoría psicoanalítica a los ESTUDIOS TRANSCULTURALES en un intento de reconciliar los postulados básicos del psicoanálisis con la idea antropológica del RELATIVISMO CULTURAL (Benedict, 1934a). Kardiner basó sus argumentos en la noción psicoanalítica central de que la experiencia infantil modela profundamente la estructura y la función de la personalidad adulta. Sin embargo, como puso cada vez más de manifiesto el registro etnográfico, las experiencias infantiles variaban considerablemente de una cultura a otra. Kardiner razonó que si el modelo psicoanalítico patrón de «determinismo de la infancia» era correcto, las diferentes prácticas de crianza infantil habrían de producir variaciones correspondientes en la estructura de la personalidad adulta. En *The individual and his society* (1939), Kardiner introdujo un conjunto adicional de conceptos relativos a las experiencias tempranas de socialización, funcionamiento ulterior de la personalidad y «sistemas proyectivos de la cultura» argumentando que cada cultura cuenta con un conjunto de «instituciones primarias» que esencialmente representan modos de crianza infantil. Por ejemplo «entre las instituciones primarias cuentan la organización familiar, la formación intragrupal, las disciplinas básicas, la alimentación, el destete, el cuida-

do o descuido institucionalizados de los niños, la educación anal y los tabúes sexuales, incluidos fines y objetos pertinentes, las técnicas de subsistencia, etc.» (Kardiner, 1939, p. 471). Estas «instituciones primarias» moldean la estructura básica de la personalidad del grupo, que a su vez, afirmó Kardiner, configura las «instituciones secundarias» de una cultura, comprendidos su FOLCLORE, su RELIGIÓN, sus RITUALES y sus sistemas de TABÚ.

Aunque las ideas de Kardiner fueron influyentes, algunos estudiosos señalaron algunas inconsistencias en su modelo de CULTURA Y PERSONALIDAD (Barnouw, 1985, pp. 110-127), incluida la fácil causalidad entre instituciones «primarias» y «secundarias». Hay cierta arbitrariedad en el hecho de elegir una institución cultural y asignarle un papel causal primario y más influyente que el de las demás instituciones presentes. Otras obras importantes en la misma línea de estudio son las de Beatrice y John Whiting (1975), J. Whiting y Child (1953) y Robert A. Le Vine (1982).

Tendencias actuales

Algunos críticos POSMODERNOS han aducido con pesar que algunos antropólogos psicológicos producen descripciones de otras culturas vistas a través de la lente psiquiátrica occidental, que reduce a la esfera psicológica lo que no es sino cosecha normal de problemas sociales. Gananath Obeyesekere, por ejemplo, ha señalado recientemente que los antropólogos psicológicos han tendido a analizar «formas simbólicas en función de un modelo o analogía de psicopatología» y, además, han usado un «modelo de cultura patológico» (1990, p. xvii). De esta forma, añade Obeyesekere, Kardiner y algunos de sus seguidores han privilegiado el potencial «regresivo» (o patológico) más que el «progresivo» (o transformativo) de las formaciones culturales como rituales, que, de acuerdo con el modelo de Kardiner, «repiten» simbólicamente algunas experiencias infantiles típicamente traumáticas pero culturalmente normativas. Un ejemplo de esta distinción puede apreciarse comparando el estudio clásico de Melford Spiro sobre la religión ifaluk con el de Obeyesekere sobre el ritual en Sri Lanka.

Spiro afirmó que los rituales ifaluk «agresivos» representaban «una expresión simbólica de la hostilidad que, aunque reprimida, generaban originalmente los padres» (1978, pp. 341-342). Siguiendo el modelo teórico de Kardiner, abordó estos rituales como «reinterpretación» de un trauma infantil culturalmente normativo. Aunque cabe que se obtenga cierto magisterio temporal a través del ritual, estas actividades también presentan cierto sesgo «compulsivo» (patológico). Por el contrario, Obeyesekere (1981) interpretó las actividades rituales de las extáticas sacerdotisas de Sri Lanka como dotadas de carácter transformativo en sentido «progresivo» porque facultaban a las participantes a superar «fijaciones», a curar traumas previos. Las sacerdotisas transformaban «síntoma [patología] en símbolo [salud]» y, mediante la manipulación activa de símbolos religiosos, superaban traumas anteriores para lograr «una transformación radical de [su] ser» (1990, p. 25).

La relación entre la antropología psicológica y la cultural «en uso» ha sido ambivalente desde el principio. Paradójicamente, en la década de 1990 más que nunca, la antropología cultural parecía consumirse con preocupaciones que ya figuraban en la agenda de los antropólogos psicológicos desde hacía dos generaciones. Así se infiere de su interés en el estudio del «yo» y de la «personalidad» en la cultura, de la «emoción» (o «sentimiento»), de la «poética», de la «cons-

trucción cultural» (del género, la etnia, la edad, etc.), y del problema de la subjetividad y la reflexividad en el trabajo de campo y en la obra escrita. He aquí, pues, algunos ejemplos de cómo los antropólogos en general y los psicológicos en particular siguen profundamente preocupados por los fenómenos psicosociales en el estudio de sus respectivas especialidades. MSO

Véase también EMOCIONES, ETNOPSICOLOGÍA.

Otras lecturas Bock, 1988; Bourguignon, 1979; D'Andrade y Strauss, 1992; Devereux, 1978; De Voss, 1992; De Voss y Suárez-Orozco, 1990; Hallowell, 1955; Holland y Quinn, 1987; Hsu, 1961; La Barre, 1980; R. Paul, 1989; T. Schwarz *et al.*, 1992; Schweder, 1991; Stein, 1987; Stigler *et al.*, 1990; Suárez-Orozco, 1989.

antropología reflexiva *Véase* ANTROPOLOGÍA INTERPRETATIVA.

antropología simbólica Toma como principios básicos las ideas de que son los significados indígenas el objeto de investigación y que, aun sin ser explícitos, pueden descubrirse en el simbolismo del MITO y del RITUAL. Es un término que caracteriza tanto a un movimiento intelectual de las décadas de 1970 y 1980 como a un método antropológico.

La interpretación del simbolismo *per se* no es nueva. Probablemente es tan antigua como la literatura. Además, era tema crucial para la primera generación de antropólogos del siglo XIX. Edward Burnett TYLOR (1871), por ejemplo, basó una reconstrucción de los estadios de la EVOLUCIÓN mental humana en lo que por entonces se sabía acerca de las «religiones primitivas», es decir, de cualquiera de las que quedan al margen del puñado de las llamadas religiones mundiales. Con la óptica contemporánea, no obstante, las interpretaciones de Tylor son ingenuas y etnocéntricas. Ingenuas porque, influido por la tendencia racionalista de su época, Tylor se basó en el supuesto de que la complejidad de las religiones primitivas proviene simplemente de una lógica deficiente: respuestas erróneas a cuestiones sobre fenómenos reales. El programa de Tylor se denomina a menudo «intelectualista» en sentido derogatorio, pero J. W. Burrow lo expresó mejor: «La sociología del error» (1966, pp. 7-9). Las interpretaciones de Tylor son etnocéntricas porque no vio la necesidad de explorar otras culturas; por el contrario, creyó que podía penetrar directamente en la mente del «hombre primitivo», de donde que su enfoque se denomine también «empático», de nuevo con sentido derogatorio.

Hacia mediados de este siglo declinó el interés por el simbolismo ante el avance del FUNCIONALISMO. El nuevo paradigma destacaba tópicos sociológicos, como el parentesco y la política, a expensas de la religión. Más aún, los antiguos estudios simbólicos aparecían empeñados por su asociación con el evolucionismo del siglo XIX, que el funcionalismo condenaba. Los funcionalistas británicos, como A.R. RADCLIFFE-BROWN, se veían como constructores de una nueva ciencia de la SOCIEDAD, y con buenas razones desconfiaban de la manera en que Tylor y sus contemporáneos se habían movido en el terreno de lo exótico. El interés por el simbolismo pervivió sólo donde el FUNCIONALISMO no logró ganar ascendencia, y en particular a través de la escuela norteamericana de CULTURA Y PERSONALIDAD, algunos de cuyos miembros tenían una formación psiquiátrica. Sin embargo, su predisposición a las teorías universalizadoras de Freud obstruyó la interpretación culturalmente específica y tendió a perpetuar el etnocentrismo de los evolucionistas.

No obstante, en una vertiente importante, el funcionalismo abrió camino a la

antropología simbólica con su insistencia en el holismo. Donde los antropólogos del siglo XIX habían hecho de las costumbres populares un raro fenómeno al desgajarlas del contexto cultural propio, los funcionalistas trataron de extraer sentido devolviéndolas a su medio natural. Eludieron el ETNOCENTRISMO por esperar que las instituciones fueran inteligibles sólo como partes de sistemas sociales enteros, que es lo que hace la antropología simbólica en lo que se refiere al ritual y a las creencias.

Por consiguiente, no hubo ruptura radical entre el funcionalismo y la antropología simbólica. Además, el interés por la religión jamás fue abandonado del todo. Max GLUCKMAN describió aspectos muy interesantes del ritual, aun en calidad de archifuncionalista, por ejemplo en su estudio de los ritos reales swazi (1954). Un revisión de T.O.B. Beidelman (1966) demuestra convincentemente de qué manera pueden diferir entre sí los enfoques simbólico y funcionalista.

El puente entre ambos enfoques lo tendió sobre todo Victor TURNER, discípulo de Gluckman, que inició su estudio de los ndembu del noroeste de Zambia explorando aspectos de la ORGANIZACIÓN SOCIAL, que juzgó intratables en razón de la inestabilidad de los poblados ndembu. Gradualmente se dio cuenta de que la verdadera continuidad de la vida ndembu residía en sus rituales y en las ideas y valores que expresaban. Para llegar a ellos creó o adaptó métodos de interpretación óptimamente descritos en su ensayo «Símbolos del ritual ndembu», publicado por vez primera como una colección (Gluckman, 1964) y más tarde como capítulo de su obra más leída *The forest of symbols* (1967). Turner enumeró tres fuentes de información relevante: «(1) Forma externa y características observables; (2) interpretaciones ofrecidas por especialistas y legos; (3) contexto pertinente, delineado principalmente por el antropólogo» (1967, p. 20). Para llegar a sus interpretaciones Turner se movió constantemente entre esas fuentes, que comparó y contrastó. El punto clave reside en que una interpretación alcanzada con un caudal de datos gana valor de convicción cuando revela sentido en otro contexto; era un proceso inductivo que genuinamente buscaba desvelar los significados ndembu, de donde su poder y atractivo.

Al propio tiempo, el modo operacional de Turner readmite el comparativismo en (3), donde los «contextos pertinentes» pueden incluir ritos similares de otras culturas, quizás en los antípodas. Pero no se trata de una reversión al simbolismo universal, porque cualquier interpretación importada debe ser confirmada por los detalles precisos de lo que ocurre en estos ritos particulares. PM

Véase también RELIGIÓN, RITUAL.

antropología social *Véase* ANTROPOLOGÍA, CULTURAL Y SOCIAL.

antropología urbana La que examina la organización social de la urbe considerando las clases de relación y modelo de vida sociales propios de las ciudades y comparando sus diferentes contextos culturales e históricos. Surgió como subdisciplina propia de la antropología sociocultural durante las décadas de 1950 y 1960. En contraste con estudios previos sobre URBANISMO, la antropología urbana aplicó los conceptos y métodos de la investigación de campo a las poblaciones urbanas, con la ciudad como contexto del estudio más que como fenómeno objeto de éste.

Este enfoque es sobre todo conspicuo en la tendencia de los antropólogos urbanos a examinar la organización social de pequeñas colectividades urbanas, analizando su vida social en términos de las más grandes estructuras de poder institucio-

nales. Algunos de estos estudios se basan en unidades territoriales, como los vecindarios; otros examinan tramas sociales, redes relacionales que vinculan a personas que pueden vivir o no en proximidad inmediata. Las tramas sociales urbanas son a menudo inubicables, extendiéndose desde las áreas rurales originarias a los grandes asentamientos étnicos de las ciudades (Boissevain, 1974; Gmelch y Zenner, 1995).

La antropología urbana analiza también los problemas característicos de las grandes ciudades, como el crimen, el desorden social, la pobreza, la indigencia y la precariedad de los que carecen de techo, así como la condición de los transeúntes. Estos estudios tratan de la organización social y las prácticas culturales de diferentes grupos urbanos, como las bandas (Suttles, 1968), los pobladores étnicos (H. Gans, 1962), las redes de parentesco (Stack, 1974), los alcohólicos vagabundos (Spradley, 1970) y los criminales y prostitutas (Merry, 1981). Suelen extenderse a los sistemas de regulación burocrática, política urbana, administración asistencial, renovación urbana y condiciones económicas que configuran a las comunidades locales. Otros temas de estudio se centran en los sistemas de control social formal, como la policía, los tribunales y las prisiones.

Pese a la concentración de este tipo de investigaciones en Estados Unidos y Gran Bretaña, la antropología urbana es una disciplina comparativa. Los estudios sobre el parentesco y la vecindad en las ciudades británicas (Michael D. Young y Willmott, 1957) y norteamericanas (Liebow, 1967: Lamphere, 1987) encuentran su paralelo en otros similares realizados en la India (Lynch, 1969), Suráfrica (Philip Mayer, 1961), Japón (Bestor, 1989) y en muchas otras partes del mundo. A su vez, algunos antropólogos exploran la naturaleza cambiante de los movimientos laborales y sindicalistas en los centros urbanos de los países en desarrollo (Epstein, 1958). Otros analizan el crecimiento desproporcionado de las ciudades punteras a expensa de las regionales de resultas del desarrollo económico en países del tercer mundo.

Los antropólogos urbanos han estudiado exhaustivamente la emigración rural a la ciudad y han puesto de manifiesto la fragilidad de la proposición de que a medida que los campesinos se asientan en las ciudades va desintegrándose su orden social y su vida cultural, argumento fundamental para la teoría del urbanismo como modo de vida. Los estudios sobre los colectivos marginales surgidos de resultas de la migración masiva desde el campo a la ciudad en países en vías de desarrollo durante las décadas de 1960 y 1970 revelaron que no daba lugar a la anarquía, sino a nuevas formas de orden social, planificación y estructura institucional (Peattie, 1968; Mangin, 1970; B. Roberts, 1978).

La antropología urbana ha centrado siempre su interés en la situación del urbanita pobre. En sus controvertidos trabajos, Oscar Lewis (1966) declaró que existía una CULTURA DE LA POBREZA, forma de vida uniforme surgida entre los más pobres en una variedad de ambientes urbanos en México, Puerto Rico y Nueva York. Y aunque este concepto ha sido muy criticado, constituyó un importante esfuerzo por teorizar sobre los impactos sociales de la existencia en las márgenes económicas de una gran ciudad industrial (Valentine, 1968). Investigaciones más recientes atienden a las comunidades locales existentes en las grandes ciudades industriales como producto del desarrollo creado por el capitalismo tardío y al progresivo empobrecimiento de las clases más bajas. Susser (1982), por ejemplo, analizó de qué forma configura la cambiante economía

política de la ciudad la situación vital de los más humildes. D. Harvey examinó a su vez (1989b) los cambios sobrevenidos en la vida urbana a consecuencia de los movimientos de capital y el trabajo de alcance global. Los antropólogos estudian las fuerzas políticas y económicas que transforman las colectividades urbanas: renovación del hábitat, adquisición y recuperación de viviendas deterioradas por parte de profesionales de clase media y consiguiente desplazamiento de las personas menos favorecidas, desinversión en las ciudades, disminución de los empleos urbanos, discriminación racial en el mercado privado de la vivienda, política pública de la vivienda y creación de nuevos asentamientos urbanos. Algunos trabajos examinan el impacto del diseño arquitectónico y la planificación urbana en la vida social en términos ya positivos, ya negativos, en este caso en lo que puedan tener de propiciadores del comportamiento criminal (J. Jacobs, 1961; Merry, 1981). Mucho menos ha sido lo publicado acerca de cómo redefine el POSMODERNISMO la vida urbana.

La RAZA, el GRUPO ÉTNICO, la CLASE y el GÉNERO como formas de diferenciación y exclusión son fundamentales en este campo, y han sido muchos los estudios dedicados a explorar de qué modo inciden las categorías de raza y etnia en los modelos de migración y asentamiento, en las oportunidades laborales, en las organizaciones de voluntarios, en las instituciones comunales, en el acceso al trabajo y al ocio, y en el mantenimiento de la relaciones de parentesco (Philip Mayer, 1961; Mullings, 1987). El sentimiento étnico, en particular, persiste en las zonas urbanas en forma de barrios de composición étnica uniforme o de asociaciones voluntarias como las que promueven la rotación de créditos entre pares y los agrupamientos funerarios (Hannerz, 1980). Así, la antropología urbana, aunque inspirada inicialmente en las teorías sobre el urbanismo, hoy estudia sobre todo la vida social del ciudadano más que los aspectos y características de la ciudad que le acoge. SEM

Otras lecturas Eames y Goode, 1977; Richard Fox, 1977; Halperin, 1990; Hannerz, 1992; Perin, 1977.

antropología visual Estudio visual y perceptivo de la cultura y de sus aspectos materiales, así como de las formas de comportamiento humano en diferentes comunidades y entornos. Como capacidad básica para el trabajo de campo observacional, las facultades visuales y perceptivas han formado parte de la investigación antropológica desde la creación de la disciplina. Como subcampo sistematizado de la antropología ha experimentado una rápida expansión desde la década de 1960 tanto en términos teóricos como prácticos, al hilo de la mayor disponibilidad de recursos para la enseñanza y la práctica de la investigación. Hoy el gran progreso experimentado por la tecnología de las comunicaciones hace posible que los investigadores antropológicos y creadores de filmes y vídeos presenten elementos de su experiencia visual e intelectual a una audiencia mucho más amplia y en todo el mundo.

Algunos elementos básicos han centrado el interés de la antropología visual desde que Felix Regnault rodara sus cuatro documentales breves sobre una mujer wolof en París en 1895. Destacan entre sus propósitos, la profundidad de conocimientos sobre el tema, la naturaleza de la relación con el sujeto del mismo, y las técnicas y estrategias de expresión, así como el hilo conductor, los temas, la edición, el intertitulado, el estilo narrativo, la voz narradora, el diálogo, los subtítulos, la sensibilidad artística y estética, y la precisión y veracidad de lo filmado (Hockings, 1995; Crawford y Simonsen, 1992).

Qué constituye un filme «etnográfico» ha sido fuente de preocupación para muchos, y el debate no ha contribuido necesariamente a producir presentaciones más exactas o expresivas de la vida y el comportamiento sociales. Pese a todos los problemas que entraña la intervención, la interpretación, el posicionamiento y la subjetividad, con el alto nivel de interacción propiciado por la interfaz palabra-imagen, el hecho es que hoy la cinematografía, el vídeo y la televisión desempeñan un papel crucial en el conocimiento intercultural cruzado accesible a un número creciente de personas, pues la demanda de registros de esta clase aumenta imparablemente en todo el mundo, académico y no académico.

Otros temas llaman hoy la atención del interesado: nivel y grado de colaboración, género, autoría, medios indígenas y poder. Así, pues, el poder, la política y la poética de la representación ponen de relieve importantes aspectos en relación con la traducción cultural, la comparación y la identidad personal. El hallarse detrás de la cámara significa poseer tecnología, poder y saber operacional. La dinámica de la distribución del poder y la colaboración en el campo y en los lugares de producción y consumo es compleja y moral y éticamente delicada. La posesión de control e influencia sobre la distribución de medios en el mercado global actual implica un dominio que permite representar y definir los términos de la identidad cultural y del reconocimiento transcultural (L. Taylor, 1991; Crawford y Turton, 1992; Lutkehaus, 1995b).

Los primeras películas etnográficas se destinaron a grandes audiencias populares: el trabajo filmográfico de Spencer sobre los aborígenes australianos (1901), por ejemplo, o *In the land of the head-hunters* (1914) de Curtis, *Nanook of the North* (1922) de Laherty, *Grass* (1924) de Cooper y Shoedsack, o *Song of Ceylon* (1934) de Wright y Grierson. El uso de películas como parte de la investigación etnográfica empezó con la obra precursora de Margaret MEAD (1942) en Bali y Nueva Guinea. Con el advenimiento de cámaras portátiles de menor peso, con la sincronización de sonido e imagen, el tratamiento en color y la tecnología del vídeo, a partir de 1950 se ha producido una gran eclosión del interés de los cineastas por otros pueblos, culturas y lugares del mundo. En el ámbito de habla inglesa y francesa ha destacado en este sentido John Marshall, cuya labor de casi cuarenta y cinco años sobre los !kung san de África del Sur, particularmente a través de su colaboración durante diez años con Timothy Asch, dio como resultado más de veinte películas descriptivas y sumamente expresivas de determinadas culturas y sociedades específicas de los san (Ruby, 1993). El trabajo de Jean Rouch en África occidental y en Europa, en particular su influyente *Chronique d'un été* (1960) en París, con Edgar Morin, ha sido muy relevante al dar un provocador enfoque documental a la cinematografía con su novedoso *cinéma vérité* (Stoller, 1992). Destaquemos también la obra de Robert Gardner, quien con su *Dead birds* (1963) y hasta su *Forest of bliss* (1985), ha sido una de las figuras señeras de la cinematografía antropológica y transcultural (Robert S. Gardner, 1992; Oster, 1994). La colaboración de Timothy Asch con Napoleon Changnon dio como resultado treinta y siete interesantes películas sobre la vida de los yanomamo, recibiendo especial atención su *Axe fight* (1975), donde trataba aspectos de la subjetividad del cineasta-investigador y reflejo consiguiente de manera mucho más incisiva de lo acostumbrado (Lutkehaus, 1995a; D. Marks, 1995).

Con sus trabajos en África oriental, Australia, la India y Europa, David y Judith

MacDougall han tratado de llevarnos más allá del omnipresente, omnisciente y omnipotente observador y su cámara (cine observacional) para implicarnos y hacernos experimentar el encuentro social del cineasta con sus sujetos (cine participativo). David MacDougall nos ha recordado que no debemos confundir el fragmento fílmico con las entidades mayores, y que la cámara sólo plasma eventos, personas y fragmentos de otras culturas y lugares. Más recientemente (1995a, b) ha explorado la importancia de la voz subjetiva en los filmes etnográficos y las posibilidades que encierra el discurso entre diferentes subjetividades en busca de modos intersubjetivos de contemplar la vida social y cultural (cine intertextual).

A partir de 1970, los cineastas antropológicos con mayor sensibilidad para con la ontología del medio fílmico –impacto sensorial, complejidad de la luz, imagen, sonido, juegos de palabras, posibilidades artísticas y estéticas, naturaleza ficticia de la filmación, manipulación espacio-tiempo y narrativa maleable– han tratado de liberarse de toda noción restrictiva acerca de cómo producir películas a la vez que documentos etnográficos. Algunos de los filmes resultantes buscan un mayor detalle y una descripción más profunda de la vida y el comportamiento sociales. Ejemplos de ello son *The path* (1971) de Rundstrum, Rundstrum y Bergum, *Kwelelka – Onka's big moka* (1974) de Naim, *Trobriand cricket* (1976) de Leach y Kildea, *Cannibal tours* (1987) de O'Rourke, *Black harvest* (1992) de Connolly y Anderson, e *In and out of Africa* (1992) de Taylor y Barbash. Un campo mal explorado y poco definido en la cadena de la experiencia fílmica antropológica y cinemática es el representado por los espectadores, es decir, el medio sensorialmente perceptivo, y adicionalmente las demandas transculturales sobre la situación etnográfica. La antropología visual requiere una formulación teórica más sólida al respecto (Martínez, 1992) y, como dijo Lucien Taylor (1996, p. 72): «La producción y recepción cinemática no es un hecho transhistórico y transcultural. La audiencia es un "hecho social total" ... impreso en un contexto cultural y en un momento histórico, y por tanto susceptible de interpretación sociológica y psicológica».

El campo de la antropología visual y de la cinematografía etnográfica, con su considerable valor y su legado documental acerca del mundo de la realidad, ha desestimado durante mucho tiempo a películas y cineastas cuyos trabajos y contenidos traspasan la línea de lo «real» y lo «irreal», la «ficción» y la «verdad» de formas sumamente ilustrativas de la vida social humana. Así ocurre en algunas obras de Abbas Kiarostami, o en filmes con narrativa ficticia dirigidos a culturas y modos de vida específicos, como algunos de Satyajit Ray, Ousmane Sembene, Yilmaz Guney, Mira Nair y muchos otros cineastas del tercer mundo, como también del primer mundo (Armes, 1987; Appadurai, 1991). No hace falta decir que incluso el filme más documental es una imagen de lo real, y ha de ser montado y creado. Y como sujeto de estudio de la antropología visual, los filmes de narrativa de ficción de una sociedad representan también una práctica, un producto o un artefacto cultural igual de expresivos que las herramientas, la arquitectura, la música o los manuscritos religiosos (M. Fischer, 1984; Traube, 1992). Con la globalización de las tecnologías de la comunicación, los antropólogos han empezado a prestar atención a la producción y el consumo translocales y transnacionales de los medios televisivos, y en particular al contexto en que ese material televisivo es producido por grupos con apoyo del go-

bierno, o motivados por intereses comerciales y publicitarios o, en fin, por entidades independientes, y consumidos en una multitud de localidades por personas de edad, sexo, clase y nacionalidad diferentes, con el propósito de comprender sus objetivos, significado e impacto. Ésta es una vertiente en la que la antropología visual puede aportar valiosos conocimientos en un futuro próximo (L. Abu-Lughod, 1993).

Más que cualquier otro medio o forma artística, las películas y vídeos dependen de la experiencia del mundo real en forma y contenido, discurso y representación, sujeto y objeto. Si la antropología ha de crear un espacio para lo visual habrá de abstenerse de condenar las discontinuidades entre los medios fílmicos y escritos y de todo intento de transformar uno en otro, y hallar modos innovadores para aprovechar los ya altos niveles de conocimiento de lo visual y de los medios de comunicación entre los estudiosos y las audiencias actuales. PS

Véase también FOTOGRAFÍA.

Otras lecturas Conner *et al.*, 1986; Devereaux y Hillman, 1995; Heider, 1976; Hockings y Omori, 1988; Loizos, 1993; Rollwagen, 1988, Warren, 1996.

área de cultura Es una región geográfica donde cierto número de sociedades comparten un conjunto común de rasgos que a menudo se da en llamar «complejo de cultura». El término fue usado por primera vez por los paladines del DIFUSIONISMO, quienes afirmaron que áreas tales servían como fuente de innovaciones a continuación adoptadas por grupos vecinos. Las llamadas áreas nucleares se tenían por origen putativo de estas innovaciones, y algunos antropólogos sostuvieron que su edad podía inferirse en función del grado de propagación (Kroeber, 1939; Wissler, 1926). Una variante alemana de esta idea fue el llamado *Kulturkreis* o «círculo de cultura»: conjunto completo de características que satisfacía todas las necesidades de una cultura y componía un complejo que definía a una área geográfica dada (W. Schmidt, 1939). Los teóricos del «círculo de cultura» plantearon asimismo la existencia de un pequeño número de círculos originales que evolucionaron y se difundieron con el tiempo, combinando elementos de dos escuelas de hecho enfrentadas en la tradición angloamericana.

Las áreas de cultura solían definirse en razón de sus fuentes de subsistencia (alimentaria), como las ocho identificadas en el Nuevo Mundo por Wisller (1917), o por un complejo de rasgos comunes, como el COMPLEJO PECUARIO en África (Herskovits, 1926) o el equino de los indios norteamericanos de las llanuras (Wissler, 1923). Estos estudios recogían numerosos datos que luego eran estadísticamente analizados a fin de establecer su significación como elemento vinculante entre culturas (H. Driver y Kroeber, 1932).

Las explicaciones basadas en áreas de cultura perdieron predicamento con la desaparición del difusionismo y la emergencia del FUNCIONALISMO, aunque durante años a menudo se consideró que los antropólogos norteamericanos podían revelarse como verdaderos maestros en materias como la distribución de utensilios culinarios, las mutilaciones genitales o los sombreros de copa redonda y no cuadrada. Sus críticos arguyeron con éxito que la mera identificación de rasgos era un procedimiento más bien pobre para abordar la CULTURA y que la INVENCIÓN INDEPENDIENTE era tan probable que la tomase de prestado porque la adaptación cultural en ambientes similares podía muy bien producir resultados idénticos. Esta última consideración fue la base de la noción de «núcleo de cultura» propugnada por Julian STEWARD

(1950, 1955) que inspiró a posteriores estudiosos de la ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA a bucar explicaciones alternativas para la continuidad de determinados conjuntos de características culturales en vastas regiones del mundo. TB

arqueología Definida como el estudio de las sociedades y culturas antiguas de la humanidad, la arqueología forma parte del campo más amplio de la antropología, que es el estudio de la humanidad tanto pasada como presente. Pero la arqueología, en tanto que disciplina formal, es más antigua que la antropología académica y ha tenido una historia propia que habría que considerar.

El nombre mismo de «arqueología», que significa textualmente «la ciencia de lo antiguo», empezó a utilizarse en Europa para referirse a los estudios de las leyendas medievales y de los monumentos y obras de arte de la antigüedad clásica que se redescubrieron en el Renacimiento. De modo que el término tendía a restringirse a aquellas culturas o civilizaciones antiguas que tenían escritura. Este uso ha seguido vigente en los círculos académicos europeos, mientras se utiliza el término «prehistoria» para referirse a aquellas culturas antiguas sin lengua escrita. Así, las culturas del paleolítico, del mesolítico, del neolítico y de principios de la edad de los metales quedaron subsumidas dentro de la «prehistoria», mientras que las culturas de Egipto, de Mesopotamia y de la Grecia y Roma clásicas, con textos escritos, se consideraron como pertenecientes al ámbito de la «arqueología». Pero en este último caso hay que decir también que el interés principal se ha centrado más en el estudio de los restos materiales, los edificios, monumentos y artefactos, que en los textos escritos (G. Daniel, 1950, 1962, 1967; Willey y Sabloff, 1993).

La arqueología participa tanto de la tradición «humanista» como de la «científica» (Trigger, 1989). En las obras arqueológicas de la Europa del siglo XVI, la tradición humanista dominó con claridad. Luego, tal como se refleja en los escritos de los anticuarios del siglo XVII, irrumpieron las filosofías más racionalistas de la Ilustración, aunque sin sustituir ni mucho menos la impronta humanista. Durante un tiempo, el romanticismo del siglo XVIII favoreció un giro en la dirección contraria, mediante conceptos como el del «noble salvaje» de Rousseau. Luego, en la primera mitad del siglo XIX apareció —en el norte de Europa, en Francia y en Gran Bretaña— la arqueología científica que hoy conocemos, una arqueología que aceptaba plenamente la teoría darwiniana de la evolución y el reconocimiento de la presencia de humanos en el pleistoceno. Pero la visión humanista, sobre todo vinculada a la lingüística y a la historia, seguía presente con fuerza, especialmente en la arqueología de las antiguas civilizaciones con escritura. En la actualidad, en la arqueología continúan ambas tradiciones, en la medida en que buscamos las analogías en que se basa la interpretación arqueológica.

La analogía es el principio operativo de la arqueología. Es decir, se entiende el pasado a través de analogías extraídas del presente. Pueden ser situaciones reales que se conocen por observación directa y actual, o situaciones descritas en documentos históricos. Las analogías pueden ser de dos clases: generales y específicas (Willey, 1953a, 1977). Las analogías de tipo general son aquellas que proceden de nuestra experiencia y conocimiento general de la vida. Por ejemplo, un arqueólogo excava un antiguo campamento. El lugar se identifica como tal gracias al descubrimiento de restos de hogar, fragmentos de vasijas de cocina ennegrecidas descubiertas cerca del

hogar, restos de huesos animales en o cerca del hogar y quizás trocitos de piedra afilados que el arqueólogo reconoce como puntas de lanza o de proyectil que se utilizaron para la caza mayor o como cuchillas para despellejar animales o cortar la carne. El arqueólogo realiza estas identificaciones e hipótesis basándose en un conocimiento muy general del mundo real.

Pero la analogía general conlleva siempre riesgos de interpretación, ya que el arqueólogo siempre tiene que proyectar analogías deducidas a partir de un presente conocido y experimentado a un pasado que le es ajeno. Ese pasado, o una imagen de él, es una creación construida a base de seleccionar y engranar ideas y conceptos procedentes de fuentes seleccionadas del presente. Por lo tanto, no es nada sorprendente que lo que un arqueólogo interpreta como un bastón ceremonial sea para otro un simple utensilio utilitario para rascarse la espalda. En general, es casi axiomático afirmar que cuanto más confinado y próximo se halla el arqueólogo a las actividades básicas de subsistencia, cobijo y vestido, tanto más «seguras» serán las analogías, o más próximas a la interpretación correcta. Y cuanto más se aventura el arqueólogo por la vía de intentar comprender la vida social o mental del pueblo responsable de los restos en estudio, tanto más abiertas a la duda y menos seguras serán las interpretaciones (C. Hawkes, 1954).

Con las analogías específicas, el arqueólogo pisa tierra algo más firme al abordar antiguos comportamientos humanos culturales y sociales más complejos. Por ejemplo, un arqueólogo puede intentar comprender determinadas funciones del imperio inca comparando algunos de sus rasgos —sus carreteras, sus estaciones de ruta, sus fortificaciones y almacenes— con los del imperio romano, que se conoce mejor. No existe nexo histórico entre ambos imperios; sus respectivos antecedentes y medios son completamente diferentes; pero en esta clase de analogías específicas se parte del supuesto de que un determinado sistema político producirá comportamientos similares en los pueblos que lo crearon y que vivieron en él. Mediante un estudio comparativo los arqueólogos pueden conocer mejor ambas culturas, sobre todo la que peor se conoce (la inca) a través de las fuentes escritas contemporáneas. Pero con este tipo de analogía el arqueólogo debe proceder con cautela. Porque aunque los dos imperios compartieron una política militar expansionista y maneras formales de incorporar territorios y pueblos vecinos a sus respectivas esferas políticas y gobernar sobre ellos, es indudable que la manera de funcionar fue distinta en ambos casos.

Aún más prometedoras son las analogías específicas que se realizan dentro del mismo contexto histórico. Hay numerosos ejemplos de ello en la arqueología del Nuevo Mundo, porque los descendientes de los pueblos prehistóricos precolombinos están aún en escena. En la arqueología de los indios pueblo del suroeste de Estados Unidos, la evidencia de continuidad que se aprecia entre las *kivas* subterráneas o cámaras ceremoniales arqueológicamente conocidas y el ceremonialismo *kiva* que actualmente aún siguen practicando las tribus del suroeste como los hopi o los zuñi permite obtener una visión extraordinaria de las antiguas prácticas religiosas nativas. Entre los modernos descendientes de los indios maya precolombinos del altiplano de Guatemala aparecen continuidades similares en todos los ámbitos, desde la preparación de la comida y la construcción de viviendas hasta los rituales religiosos.

Pero aun en estos contextos históricos relativamente «cerrados», la analogía presenta riesgos interpretativos, y es proba-

ble que nunca se logre recrear una imagen absolutamente auténtica y perfecta del pasado. Así, mientras los útiles para moler grano, las viviendas y las aras rituales del actual altiplano guatemalteco pueden parecer exactamente iguales a los que utilizaron sus ancestros precolombinos, las actitudes y los significados que actualmente rodean a estos objetos pueden ser muy diferentes de los del pasado. En realidad, lo sorprendente sería que las creencias o los comportamientos no hubieran cambiando en absoluto a lo largo de un período tan sumamente largo.

Para resumir, en la interpretación analógica no existen fórmulas a prueba de error. Lo mejor que el arqueólogo puede hacer es proceder a base de tanteo y experiencia, construyendo modelos analógicos, contrastándolos con los datos siempre que le sea posible y, así, estar constantemente abierto a la aparición de nuevos datos. Por ejemplo, y volviendo a las analogías entre los imperios inca y romano, los peruanistas podrían interesarse en las posibles influencias de las conquistas imperiales incas en las tradiciones cerámicas locales de la región. Podrían estudiar la evolución de la cerámica preincaica de una región que más tarde fuese incorporada al imperio inca, por ejemplo, la cerámica chimu de la costa septentrional del Perú. ¿Cómo respondieron los alfareros chimu a la conquista? ¿Asimilaron las formas cerámicas y decorativas incaicas en sus manufacturas? Si fue así, esta cerámica inca de imitación ¿se ha descubierto sobre todo en contextos de elite o de clase alta? ¿Y cuál fue el volumen y la difusión de la cerámica inca importada fabricada en Cuzco? ¿Quedó confinada a las guarniciones militares y a los edificios gubernamentales levantados por los incas?

Comparando las historias cerámicas de la antigua Britania o de España de la época prerromana y romana, el peruanista interesado en el imperio inca podría encontrar interesantes paralelos y diferencias; y dado que en el caso romano existe documentación de la época, podría entender mejor las razones que hay detrás de estos paralelos y diferencias, y los procesos de cambio cultural implicados. Está claro que nadie puede ser un «arqueólogo del mundo», al menos no al nivel de una investigación seria. La investigación de más alta calidad tiene lugar, necesariamente, en contextos culturales y geográficos limitados y específicos. Pero paralelamente el arqueólogo también debe contar con perspectivas comparativas más amplias y plantear preguntas acerca de los procesos de desarrollo y de cambio cultural. Por ejemplo, ¿qué cambios se produjeron al pasar de una PRODUCCIÓN ALIMENTARIA basada en la recolección (véase RECOLECTORES) a una de tipo agrícola? ¿Hasta qué punto y de qué modo este gran cambio económico conllevó un aumento demográfico y una concentración de asentamientos? ¿Cuáles son las circunstancias que favorecen avances técnicos como la alfarería y la metalurgia? ¿Cómo surgen la desigualdad social y la complejidad política? ¿Y cómo quedan reflejadas estas condiciones sociales y políticas en el registro arqueológico?

Éstas son algunas de las grandes cuestiones que interesan actualmente a una arqueología de orientación antropológica, y en las últimas tres décadas este énfasis en la descripción de procesos como el objetivo básico de la arqueología ha recibido el nombre de nueva arqueología o «arqueología procesual». Su principal representante ha sido un americanista, Lewis R. Binford (1962, 1965; Binford y Binford, 1968; véase también Clarke, 1968; Moberg, 1970). Aunque bien puede decirse que los objetivos y procederes de esta nueva arqueología ya habían empezado a manifestarse y a confluir gra-

dualmente en los años cuarenta. Incluían: (1) la reintroducción de la EVOLUCIÓN cultural en arqueología; (2) la aplicación de la TEORÍA DE SISTEMAS a la variabilidad cultural y a su organización sistémica; (3) una perspectiva ecosistémica para abordar los vínculos entre las culturas y sus medios respectivos (véase ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA); (4) una valoración de los patrones y sistemas regionales de asentamiento; (5) el control estadístico de la variabilidad cultural y la atención a las técnicas de muestreo susceptibles de favorecer generalizaciones y esa variabilidad; (6) un enfoque general «científico» favorable a la explicitación de premisas e hipótesis, a la orientación de problemas y a las estrategias estructuradas de investigación; (7) la verificación de hipótesis (sobre todo en forma deductivo-nomológica); (8) una posición filosófica de signo positivista; y (9) el uso del ordenador y de un conjunto de técnicas y procedimientos científicos nuevos de análisis de materiales procedentes de las ciencias naturales y físicas. En suma, las innovaciones de la nueva arqueología marcan un giro definitivo hacia la tradición «científica» en detrimento de la «humanista».

Como toda arqueología, la nueva arqueología o arqueología procesual ha procedido mediante razonamiento analógico; pero se ha afirmado que depender excesivamente de determinadas analogías históricas podría limitar la capacidad de los arqueólogos para ver el pasado en términos procesuales (L. Binford, 1967b, 1968). Un principio fundamental de la nueva arqueología sostiene que las analogías comparativas de tipo general realizadas en marcos de referencia sistémicos permiten al arqueólogo comprender mejor los procesos y, quizás también, formular leyes de cambio cultural.

Un ejemplo clásico y convincente de analogía comparativa general operando en un marco sistémico de referencia es la que ofrece Binford (1962) en relación con la cultura del cobre antiguo de la región de los grandes lagos de Norteamérica. Como esta cultura data del período arcaico (hacia el segundo milenio antes de nuestra era), no resultaba fácil servirse de analogías históricas o etnográficas. Porque el rasgo más emblemático de esa cultura —sus útiles y objetos de cobre amartillados— no aparecía en ninguna de las demás culturas posteriores de la región, caracterizadas todas ellas por útiles de piedra solamente. Binford se preguntó por la eficacia de los útiles de cobre y destacó la inusual cantidad de tiempo que habría sido necesario invertir para recoger las pepitas de cobre requeridas para fabricar los útiles. Y sugirió que los artefactos de cobre, más que estrictamente utilitarios, tuvieron que ser ante todo símbolos de estatus en una sociedad igualitaria. La rareza de los objetos de cobre y el hecho de que casi siempre se descubrían en el ajuar funerario avalaban la hipótesis. Eran símbolos de destreza individual en la caza, en la pesca y en la talla de madera, y el individuo los llevaba con él al «más allá». Desde un punto de vista estrictamente tecnológico, parece que en esta cultura el cobre no se valoró lo suficiente como para desarrollar mecanismos que integraran el metal dentro de la esfera de la vida real y usarlo en la remodelación de nuevos útiles.

Es evidente que gran parte del desacuerdo existente en torno al valor de las analogías históricas específicas, en oposición a las generales, se debe al distinto peso que unos y otros otorgan a los objetivos de la arqueología. Si se favorece la reconstrucción de un determinado pasado, con interpretaciones de los rasgos arquitectónicos o de los útiles concretos descubiertos, digamos, en unas ruinas pueblo del suroeste, entonces tales interpreta-

ciones sólo podrán deducirse a partir de analogías históricas muy específicas. En cambio, si el objetivo es la explicación procesual –sobre el uso de útiles y artefactos-tipo en el contexto de una cultura concreta, como por ejemplo la cultura del cobre antiguo– entonces parece preferible un enfoque comparativo general, sobre todo si no hay fuentes directas en que basar analogías históricas.

Aun así, ¿es suficiente la perspectiva de la interacción técnico-ecológica obtenible mediante una analogía comparativa general para explicar todo cuanto interesa conocer sobre las culturas del pasado? Es esta pregunta la que ha originado un movimiento de reacción frente a la nueva arqueología, y que ha recibido el nombre de «posprocesualismo». Esto no significa que sus representantes crean que la arqueología ha ido más allá de la necesidad de comprender el proceso cultural; creen, más bien, que los métodos de que se han servido los procesualistas para conseguirlo son demasiado limitados. El posprocesualismo engloba varias líneas de razonamiento. Una de ellas es la perspectiva contextual o hermenéutica (Hodder, 1985, 1991b; Preucel, 1991b), según la cual hay que «leer» e interpretar los restos arqueológicos como «textos». Este punto de vista contrasta con el enfoque procesual, que se basa en un «pasado atemporal», obviando la historia cultural y buscando una explicación procesual mediante conceptos de utilidad, control y ADAPTACIÓN. Una perspectiva de este tipo, dicen los posprocesualistas, está fuera de lugar desde el momento en que la antropología mundial se interesa hoy por el género, el poder, la ideología, el texto, la estructura y –sobre todo– la historia. En su opinión, sólo a través de esta visión más amplia podrán los arqueólogos abordar los procesos implicados en el cambio cultural.

Otra línea de argumentación en el seno del posprocesualismo, aunque estrechamente relacionada con la anterior, ha recibido el nombre de «arqueología crítica» (Shanks y Tilley, 1987; Leone, 1982). Se ocupa principalmente de la ideología, que los arqueólogos críticos ven como una fuerza social poderosa con más de un rol epifenoménico en el desarrollo y cambio cultural. No sólo la ideología enmascara las divisiones socioeconómicas y políticas de una SOCIEDAD, sino que también puede ser creativa: dirige y determina el CAMBIO CULTURAL, de modo que ignorarla imposibilita para explicar el proceso en su totalidad. Los arqueólogos críticos también han criticado el sesgo de GÉNERO (Gero, 1985; Wylie, 1991). Según ellos, al ignorar a las MUJERES y generalizar acerca de sociedades y culturas exclusivamente desde una perspectiva masculina, los arqueólogos están volviendo la espalda a gran parte del registro que permitiría una mejor comprensión procesual.

¿Existe en la teroía arqueológica un terreno a medio camino entre la objetividad que busca el procesualismo de la nueva arqueología y los intentos de introducir puntos de vista más subjetivos de los posprocesualistas? Parece a todas luces necesario, aunque sea en forma de una concesión por parte de ambas corrientes para poder abordar el pasado de ambas maneras. Esta dialéctica entre «ciencia» y «humanismo» ha estado presente en toda la historia de la arqueología. Cierto que gran parte del moderno edificio formal de la arqueología –tipologías sistemáticas, procedimientos estratigráficos y seriados, e intentos por traducir útiles materiales y otros restos en comportamiento social humano– pertenece a la tradición científica. Al mismo tiempo, la tradición humanista ha mantenido vida la idea de que la opción cultural –la opción cultural humana y las ideologías en que se enmarca– ha si-

do importante a la hora de guiar nuestro destino desde los tiempos remotos hasta hoy; y, pese a todo, no parece fácil formular leyes globales capaces de predecir cuáles serán estas opciones. Pero la arqueología necesita tanto de la tradición humanista como de la científica.

Porque la arqueología abarca *todos* los aspectos de la vida humana del pasado. No se ocupa tan sólo de las relaciones entre los humanos y la tierra en que vivieron; también deseamos saber qué es lo que aquellas gentes pensaban sobre todo ello y qué les movió a hacer las cosas que hicieron. Con la tarea arqueológica así definida, el trabajo que queda por hacer es, obviamente, enorme y complejo. Ningún arqueólogo por sí solo puede aspirar a dominar todo el pasado. Necesariamente tendrá que seleccionar y especializarse; pero no podemos dejar desatendida ninguna parcela de ese pasado.

GRW

Lecturas recomendadas Robert Adams, 1966; L. Binford, 1983a, b; Burger, 1988; Gero y Conkey, 1991; Hodder, 1991a; Preucel, 1991a; Renfrew, 1984; Sharer y Ashmore, 1993; Sharer y Grove, 1989; Tax, 1953b; D. Thomas, 1989; Wiley, 1953b; Willey y Phillips, 1958; D. Wilson, 1988.

arquitectura Consiste en las dimensiones materiales de la cultura que los humanos construyen con el fin de (1) proporcionar una protección para resguardarse a sí mismos y sus bienes de los elementos; (2) incluir actividades dentro de espacios físicamente acotados o definidos; y (3) expresar los significados simbólicos y valores colectivos de su sociedad o cultura.

La arquitectura es un rasgo cultural que se define en función de estructuras relativamente permanentes y monumentales, financiadas a menudo por las elites, diseñadas y construidas por especialistas, y asociadas a las SOCIEDADES COMPLEJAS. Los términos «forma construida» y «medio construido» son más inclusivos, y se refieren universalmente a cualquier estructura de protección hecha por el hombre, incluidas las más efímeras e insustanciales. Este uso tiene el mérito de eludir el debate tipológico a la hora de asociar al término «arquitectura» conceptos tales como «primitiva», «tradicional», «vernácula» y «popular». Los antropólogos estudian por lo general formas construidas que son las viviendas, pero también incluyen templos, casas de reunión, casas de hombres y de mujeres, refugios para animales, estructuras de almacenaje y cámaras funerarias.

El estudio antropológico de las formas construidas es transversal a numerosas disciplinas, como la arquitectura, la ARQUEOLOGÍA, el FOLCLORE y la geografía. En su obra más que original, el arquitecto Amos Rapoport (1969) niega que los factores medioambientales sean determinantes de las formas construidas e introduce una explicación a través de un concepto de CULTURA. En su esquema, las formas construidas son un producto tangible que vincula una determinada visión del mundo a un conjunto de valores, a una imagen o esquema, a un estilo de vida y a actividades que determinan de forma inmediata las formas físicas. Pese a que los enfoques arquitectónicos se basan por lo general en conceptos culturales, los antropólogos apenas han investigado las formas construidas en sí mismas, y más bien las han utilizado como evidencia para apoyar determinadas perspectivas teóricas. El reciente interés antropológico por la arquitectura y por la materialidad de la cultura se debe a los esfuerzos por resituar tanto espacial como temporalmente la teoría social y por indagar en las relaciones que existen entre los humanos y las formas que construyen (D. Lawrence y Low, 1990).

Los primeros estudios antropológicos consideraban las formas construidas como parte integral de la vida social y como un elemento universal de cultura, pero en las descripciones etnográficas que ofrecían medios o evidencia en apoyo de distintos enfoques teóricos solían mencionarse como elementos pasivos. Para Louis Henry MORGAN (1881) la forma de la vivienda constituía evidencia de una determinada organización social doméstica, y a partir de los grandes espacios colectivos dedujo la existencia de grupos de cooperación domésticos. Este enfoque presupone un grado de correspondencia o de congruencia entre los grupos sociales y sus actividades contenidas en la forma construida. El tamaño y la composición de las UNIDADES DOMÉSTICAS se expresan directamente a través de la forma de la vivienda y, dado que el tamaño y la composición de la familia cambia según el CICLO DE DESARROLLO, éste presiona a los residentes para que modifiquen la estructura física. Quienes estudian el área de actividad afirman que la organización espacial del patrón de comportamiento social está condicionada por la complejidad sociopolítica y que determina el tipo, el tamaño y la disposición de los espacios segmentados o divididos (Kent, 1990). Pero las formas domésticas hacen algo más que acomodarse y regularse: también expresan jerarquías familiares, relaciones de género y estatus social. Las estrategias reproductivas de las unidades domésticas pueden pasar por utilizar formas arquitectónicas domésticas para inculcar valores familiares a través de la organizacion interna del espacio y para expresar el estatus de la familia a través de la decoración exterior (Blanton, 1994).

Las formas construidas son expresiones simbólicas de principios sociales, políticos, psicológicos e incluso cosmológicos. Casas, templos y espacios públicos constituyen la personificación material de homologías estructurales, de capacidades generativas formales y de metáforas. Según los ESTRUCTURALISTAS, las formas arquitectónicas reflejan la estructura de los sistemas sociales y simbólicos, todos ellos basados en análogas estructuras mentales inconscientes organizadas en oposiciones binarias (Hugh-Jones, 1979). Estas estructuras mentales inconscientes también se reflejan en la producción de geometrías formales que, durante el diseño y la construcción de la estructura, pueden tener prioridad sobre la adecuación a la actividad (Glassie, 1975).

En su capacidad nemotécnica, la arquitectura no sólo contiene indicaciones sobre el comportamiento (Hillier y Hanson, 1984), sino que al mismo tiempo actúa como métafora, como representación y explicación del MITO y de la COSMOLOGÍA fundamentales de una cultura (Griaule, 1954). Las formas arquitectónicas son evocadoras porque los humanos basan el espacio en sí mismos y al constituirse a sí mismos incorporan cualidades de ese espacio que luego proyectan a otros campos de acción (J. Fernández, 1984). Los significados espacialmente constituidos se activan a través del RITUAL o pueden experimentarse en la vida diaria como una forma teatral (véase ASENTAMIENTO).

Las formas arquitectónicas tienen un profundo impacto en los comportamientos individuales o grupales, por ejemplo en la percepción, en la privacidad y en el espacio personal. Las personas que viven en «mundos rectangulares» con formas arquitectónicas tridimensionales tienen más probabilidades de tener ilusiones ópticas que aquellos que viven entre edificaciones redondas (Segall *et al.*, 1966). La privacidad, definida como el control del individuo (o del grupo) sobre el acceso a sí mismo (I. Altman y Chemers, 1980), suele estar mediatizada por las formas arquitectónicas. Las viviendas de

los mehinacu son endebles, y desde el momento en que permiten estar al tanto de las actividades de los vecinos, crean tensiones, pero también hacen que la gente busque aislamiento de forma periódica. El resultado es que los mehinacu son unos maestros manipulando información, según el análisis dramatúrgico de Gregor (1977). Considerada por muchos como un universal cultural, la definición de la privacidad centrada en el individuo ha sido cuestionada como un concepto típicametne euroccidental; pero ha sido incorporada con éxito a estudios no occidentales (Pellow, 1993). Diversos estudios proxemiológicos sobre las relaciones espaciales personales postulan una burbuja de tamaño variable según la cultura para regular tanto las interacciones interpersonales como las relaciones con el medio construido (E. Hall, 1966). Las nociones de «hacinamiento» o de «estrechez» implican hasta qué punto las formas construidas pueden condicionar de manera patológica el comportamiento, aunque de hecho los niveles de tolerancia y las preferencias por determinados escenarios espaciales varían mucho entre las culturas (Pader, 1993).

Las formas arquitectónicas mantienen interacciones complejas con las fuerzas sociales, políticas, económicas e históricas que vinculan los factores ideológicos y simbólicos con la producción social del medio físico. La investigación sobre estos temas está en manos sobre todo de geógrafos, historiadores y sociólogos, quienes analizan cómo se producen las formas construidas y cómo actúan sobre el comportamiento humano para reproducir las condiciones mismas que las hicieron posibles. Giddens (1984), al espacializar la teoría social, propuso la idea de estructuración para describir el proceso por el cual los individuos se socializan continuamente por medio de las actividades cotidianas dentro de un contexto espacial para generar comportamientos individuales (a micronivel) que, a un nivel superior (macronivel) reproducen las condiciones estructurales de la sociedad. Bourdieu (1977) también postuló el concepto de «habitus», es decir, las predisposiciones que la gente utiliza colectivamente para producir, entre otras cosas, las condiciones materiales-medioambientales que, a su vez, actúan como nemotecnias que se activan a través de la acción de socializar a niños y a adultos para que reproduzcan aquellas mismas condiciones.

El análisis cultural de las formas y espacios arquitectónicos contemporáneos y urbanos incorpora necesariamente las dimensiones históricas, como la concepción que tiene Foucault de la arquitectura como una tecnología política que emerge con todo su poder en la era moderna. Foucault decía que las instituciones modernas unen conocimiento especializado y poder para subyugar y segregar al individuo (su cuerpo) encerrándolo y segmentándolo. Por ejemplo, la prisión panóptica, mediante una sola forma arquitectónica que facilita la vigilancia, regula la circulación y aisla a los reclusos, hace posible el orden espacial jerárquico y el control del invididuo. Como tal, la arquitectura actúa como una institución para mantener el poder de un grupo sobre otro y funciona como un mecanismo para codificar las relaciones recíprocas (Foucault, 1977b). El análisis de los esquemas arquitectónicos creados por los modernizadores en algunos países en vías de desarrollo permite descubrir la visión desfamilizadora, deshistorizadora y totalizadora que tienen diseñadores y planificadores a la hora de crear nuevas formas urbanas (Rabinow, 1989). DL

Lecturas recomendadas Blier, 1987; M. Cooper y Rodman, 1992; J. Duncan, 1981; J. Fernández, 1977; Holston, 1989; A. King, 1984; Lawrence, 1989; S. Low y

Chambers, 1989; P. Oliver, 1987; Rapoport, 1982.

arrasamiento En términos de agricultura se dice ya de la «alternancia de cultivos», ya de la «tala y quema», como procedimientos drásticos de rotación. La voz inglesa *swidden* para calificar a este tipo de agricultura deriva del antiguo inglés *swithen* (del antiguo noruego *svio-na*), que significa quemar (Pine, 1995, pp. 81-82). El fuego desempeña un papel central en este sistema de cultivo: la quema de la vegetación restante crea un nicho temporal para cultígenos al eliminar la competencia entre las plantas, y lo sostiene convirtiendo la biomasa presente en ceniza rica en nutrientes. Agotados éstos, se permite que el campo vuelva al estado de barbecho bajo la cubierta forestal, y los agricultores se «desplazan» a otro lugar del bosque para reiniciar el ciclo. Son los campos, más que los agricultores, los que son desplazados en este sistema; son pocos, de haberlos, los cultivadores de arrasamiento nómadas (Padoch, 1982). Una vez reposado el campo (barbecho), el nivel de nutrientes se ha recuperado por lo general en medida suficiente para permitir nuevos cultivos, siempre que el período de barbecho supere en duración al de cultivo, una de las características que definen a la agricultura de arrasamiento (Conklin, 1957).

Esta práctica ha sido tema central de grandes falacias, una de las cuales postula que los agricultores que practican este método poseen y trabajan la tierra colectivamente. De hecho, en los sistemas de arrasamiento, la tierra es propiedad de UNIDADES DOMÉSTICAS individuales que adquieren sus respectivos derechos sobre porciones determinadas cuando previamente han limpiado el bosque primario para el cultivo. La tierra es entonces cultivada según acuerdos recíprocos de labor compartida, de modo que el trabajo invertido por una unidad familiar doméstica en la propiedad ajena es correspondido con igual cantidad de días de trabajo por parte de el primer receptor. Otra falacia es que las economías de arrasamiento o tala y quema quedan marginadas del resto del mundo. En realidad, los agricultores que siguen este sistema no sólo plantan cultivos de subsistencia, sino también otros destinados específicamente al mercado, como pimienta, café, cocos, tabaco y caucho (Pelzer, 1978). De ello resulta que con frecuencia están más integrados en la economía mundial que quienes participan en formas de agricultura más intensiva.

El estudio teórico de este tipo de agricultura se ha centrado en su sostenibilidad ecológica y en si se basa en un «mimetismo» de la ecología forestal natural (Beckerman, 1983; C. Geertz, 1963c); también en su capacidad de mantener (que no de perjudicar) las condiciones de su propia reproducción; y en su vitalidad económica y en el lugar que ocupan en los sistemas económicos «compuestos» complejos (Dove, 1993a); por último, en sus relaciones con las formaciones estatales, y en su capacidad de prestarles apoyo (Friedman, 1975). Más importante puede ser el hecho de que los sistemas de agricultura de arrasamiento fueron escenario de muchos de los estudios etnológicos clave que llevaron al desarrollo de los enfoques etnoecológicos y ETNOCIENTÍFICOS (Conklin, 1954a; Frake, 1962b) y a la creación del subcampo de la ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA. MRD y ML

Véase también AGRICULTURA.

Otras lecturas Condominas, 1977; Dove, 1985; D. Freeman, 1970; Jospeh Spencer, 1966.

arte El arte, entendido como embellecimiento estético de objetos, viviendas y también del cuerpo humano, se encuentra en todas las culturas, pequeñas o com-

plejas. Todas poseen su propio estilo artístico distintivo. El estilo en el arte se refiere a la consideración de los elementos que componen el arte y a la forma de articularse entre sí. Franz BOAS, que estudió el estilo artístico de la costa noroccidental, describió el estilo como el resultado de la interacción entre el medio o la materia trabajada, los útiles, y los movimientos culturalmente definidos que se emplean al usar esos útiles (1927). El estilo es un concepto jerárquico. Puede hablarse del estilo del artista individual, del estilo de una ciudad como Florencia, o del estilo de una sociedad determinada. A nivel aún más abstracto, cabría distinguir los rasgos generales que caracterizan el estilo artístico del Renacimiento italiano o de todo un área cultural como la costa noroeste.

El historiador del arte Meyer Schapiro ejerció una gran influencia en la forma que tienen los antropólogos de abordar el arte de los pueblos que estudian. Para Schapiro, el estilo constituía un lenguaje, con su propia estructura interna y su propia expresividad (Schapiro, 1953, p. 287). Otros antropólogos han destacado igualmente la analogía entre arte y lenguaje. Forge afirmaba que las reglas para la combinación de elementos en el arte eran equivalentes a la sintaxis del lenguaje (1970, 1973). Demostró que el arte abelam, los rostros pintados de los iniciadores de jóvenes, las máscaras tejidas que decoran los ñames utilizados en las ceremonias, y las figuras talladas de los *nggwalndu* ancestrales son, desde el punto de vista estilístico, lo mismo: comunican la creatividad masculina de base ritual, por oposición a la creatividad femenina de base biológica.

LÉVI-STRAUSS utilizó un enfoque ESTRUCTURALISTA para abordar el significado en el arte, donde el significado de un elemento u objeto se revela cuando aparece como un elemento dentro de una estructura de relaciones (1982). Demostró cómo la máscara *swaihwe* de los salish y la máscara *xwexwe* de los kwakiutl se caracterizan ambas por unos ojos protuberantes de forma cilíndrica y por tener la lengua fuera, mientras que la máscara *dzonokwa* de los kwakiutl tiene unos ojos profundos y hundidos o rasgados y una boca redonda y fruncida. Lévi-Strauss afirmó que la máscara *swaihwe* salish, asociada al cobre y a la adquisición de riquezas, se difundió a los vecinos kwakiutl, donde, con el nombre de *xwexwe*, se asoció al abadejo rojo, por *oposición* al cobre, el símbolo kwakiutl de riqueza. La máscara *dzonokwa* de los kwakiutl, aunque desde el punto de vista del estilo artístico es lo opuesto a la máscara *xwexwe*, posee el mismo valor semántico que la *swaihwe* salish, es decir, donante de riquezas. Estas máscaras, pues, forman una serie de transformaciones, cuyos significados sólo pueden determinarse cuando se analizan en relación unas con otras.

Para LEACH, la función del arte era ilustrar los principios morales mediante la transgresión de los límites de la sociedad. El arte atraviesa fronteras culturales ambiguas y dice «lo que es mejor no decir» en la vida real, aquello que es tabú. Leach mostró que en la «Pietá» de Miguel Ángel, el Cristo muerto y su Madre Virgen, sobre cuyas rodillas yace, representan la misma edad, lo cual promueve emociones incestuosas latentes (Leach, 1973, pp. 230-232).

Leach dijo también que las cosas instrínsecamente ambiguas son SAGRADAS, por lo que reciben un tratamiento estético exagerado (1983, p. 256). El arte kwakiutl también atraviesa fronteras prohibidas que son tabú (Rosman y Rubel, 1990). El verano y el invierno representan respectivamente un período secular y un período sagrado, y el arte que se utiliza en los rituales de ambas estaciones presentan estilos distintos. En las fiestas del POTLATCH

en verano, los jefes llevan máscaras, talladas en un estilo secular, que representan la descendencia de sus mitológicos ancestros, el lobo, el cuervo, el oso, el águila, etc. Esto refleja la noción de que los ANIMALES y los humanos son intercambiables. El invierno es una época sagrada, porque es cuando los espíritus vienen a la aldea. En el ceremonial de invierno, los jóvenes iniciados en las sociedades secretas cruzan los límites del mundo natural para entrar en el mundo sobrenatural y tabú, y convertirse en peligrosos espíritus caníbales. El estilo artístico de las máscaras que llevan los participantes es exagerado y retorcido, en contraste con el estilo artístico de las máscaras que se llevan durante los rituales seculares del potlatch en verano. Así, el pico profundamente curvado del águila en la máscara de águila que se utiliza en el potlatch secular se convierte en el pico hiperdeformado del «Pico Torcido del Cielo».

En su ensayo *La mente salvaje*, Lévi-Strauss explora la propensión humana a crear sistemas de clasificación (1966). El arte proporciona una vía para entrar en el sistema de CLASIFICACIÓN de una cultura. BOAS descubrió que las sociedades de la costa noroccidental tienen una sola categoría para todas las cosas que ven como «vivas» —mosquitos, ballenas lobos, terremotos y humanos— y dijo que esto se reconocía en su arte, que representa a todos los pertenecientes a esta categoría con un rostro (1927). Las cosas vivas o animadas dentro de esta categoría se distinguen unas de otras en el arte gracias a un conjunto de rasgos distintivos (la forma en que se dibujan los ojos, las orejas, la nariz y la boca), que son las características esenciales de los animales desde el punto de vista de los «nativos». Los seres humanos y los animales forman subcategorías, y las orejas animales aparecen colocadas encima de la cabeza y las orejas humanas siempre al lado. La conceptualización que realiza la costa noroccidental de la relación entre humanos y animales tiende un puente entre naturaleza y cultura, dado que los animales pueden transformarse en humanos y los humanos en animales, tanto en el arte como en el RITUAL y en el MITO.

Hay quien ha afirmado que el arte en las sociedades pequeñas es el producto de una tradición comunal y que el artista es allí anónimo, al revés de lo que ocurre en nuestra sociedad, donde se exalta la creatividad del artista individual. Esta idea errónea es un producto de la sociedad occidental (S. Price, 1989). Porque si bien los artistas de sociedades pequeñas tenían que operar dentro de los límites de un estilo artístico cultural, el arte que producían era una interpretación creativa individual.

¿De qué manera unos seres humanos corrientes pueden crear objetos que la gente considera sobrenaturales y sagrados? Davenport, que trabajó en las islas Solomon orientales, afirmó que «incluso los procesos cognitivos de la creatividad del artista se interpretan de una manera sobrenatural. Preguntad a un artista cómo concibió una escultura determinada, y contestará que soñó con ella ... estimulado por un ser divino» (1968, p. 422).

Los talladores de máscaras de la sociedad poro de los pueblos vai y gola del África occidental creen que lo sobrenatural está contenido en la producción de una máscara, y en público niegan la participación de la mano humana en la producción del objeto de arte. A estos talladores se les considera marginales, pero la visión del artista es esencial para la sociedad que lo ve con suspicacia y desprecio (D'Azevedo, 1973, p. 144). El artista experimenta a su vez una gran alegría cuando ve que la máscara que él ha tallado cobra vida durante una ceremonia. Siente como si hubiera parido un hijo.

AR y PR

asentamiento Es el lugar que adquiere sentido gracias a la ocupación o apropiación humanas, y se trata de un concepto cultural fundamental para describir las relaciones humanas en relación con su entorno.

Como escenario físico, por asentamiento se entiende lugar geográfico, nicho ecológico o de habitación habitual, concepto usado principalmente por los etnógrafos para situar las descripciones de los pueblos que estudian. Como concepto teórico, el lugar ha sido históricamente devaluado o ignorado en las ciencias sociales, en particular por la antropología social y cultural, que ha tendido a definir «CULTURA» en términos de intangibles como conjuntos de rasgos o de mentalidades colectivas sin reparar en ninguna ubicación específica. Los geógrafos, en cambio, han centrado su interés en el lugar y en sus cualidades morales esenciales, pero a menudo lo han confundido con la comunidad. En el contexto histórico de la guerra fría, por ejemplo, ambos eran vistos como pasos preliminares necesarios para el desarrollo de sociedades modernas (Agnew, 1989). Recientemente, los antropólogos han empezado a resituar la teoría y a redescubrir el papel del espacio y del lugar en la sociedad humana (véase ARQUITECTURA).

El lugar como ubicación geográfica investida de valor moral fue un concepto socioespacial usado por Louis Wirth y la escuela de sociología de Chicago, quienes propusieron una ecología urbana de la ciudad norteamericana consistente en la moralidad de un orden espacial identificado por la asociación secuencial o habitual específica de agrupamientos de clase o étnicos con ubicaciones física o conceptualmente vinculadas. El análisis de Perin (1977) sobre las prácticas de «zonificación» o planificación codificada del uso de la tierra reveló principios de organización social en las ciudades norteamericanas que asignaban derechos y privilegios diferenciales a quienes viven en sus propias casas frente a los arrendatarios. Los aborígenes australianos también invisten a su entorno local de importancia y significado morales, que pueden ser evocativos de sentimientos tanto históricos asociados con eventos recordados como de significados transhistóricos atemporales creados por y para la ensoñación (Myers, 1986).

Cómo y cuándo invisten los individuos y los grupos de sentimientos y valor emocional a los espacios, y cómo evocan los lugares señalados sentimientos que expresan un sentido de identidad, al igual que la vinculación de las gentes con determinados lugares son cuestiones clave en la investigación en este campo. Partiendo inicialmente de estudios FENOMENOLÓGICOS como hiciera Bachelard (1964), estos enfoques exploran de qué manera aparecen y cambian estos significados en el curso de la vida o en el tiempo histórico, o cómo se atribuyen diferencialmente dichos significados a través de rituales colectivos o comunales o del uso personal (I. Altman y Low, 1992). Lugares diferentes, como los MERCADOS y las plazas, pueden evocar comportamientos y sensaciones totalmente diferentes (Richardson, 1982).

Desde la perspectiva de la economía política, el asentamiento se produce como constructo cultural y escenario donde tiene asiento la actividad colectiva en el tiempo. Estos lugares no se encuentran aislados sino integrados en redes relacionales creadas a través de contactos históricos o coloniales y la persistente presión de los mercados capitalistas mundiales (S. Low, 1993). Como bienes, los asentamientos surgen por diseño y planificación de especialistas y evolucionan conforme a las fuerzas del mercado (Zukin, 1991). Aunque la economía global integra actividades económicas espacialmen-

te dispersas, sus fuerzas son las responsables de la reorganización de las estructuras sociales y espaciales de las ciudades «globales» que actúan como centros de control en esta economía, como Nueva York, Londres y Tokio (Sassen, 1991).

Como representación cultural, el lugar incorpora y trasciende el emplazamiento físico porque es investido de poder a través del discurso: las gentes usan los lugares reales para representarse, pero también algunas de sus características llegan a formar parte de la personalidad del individuo (Rodman, 1992). DL

Véase también PEREGRINACIÓN.

Otras lecturas J. Duncan y Ley, 1993; Gupta y Ferguson, 1992; Pred, 1984; Relph, 1976; Soja, 1989.

asesinato *Véase* HOMICIDIO.

asimilación *Véase* ACULTURACIÓN, GRUPOS ÉTNICOS.

asociación Incluye la identificación, la interacción y el reconocimiento de intereses comunes entre personas, cosas e ideas; o también una organización basada en tales principios. Los humanos se asocian con otros humanos y también con no humanos y con seres no vivientes tales como deidades, espíritus y emblemas totémicos. Las asociaciones entre humanos se solapan de forma compleja, y la mayoría de la gente pertenece simultáneamente a varias clases de asociación. Los conceptos de asociaciones varían mucho de una cultura a otra, pero los antropólogos suelen acotar tres tipos:

1. El *grupo*: un conjunto finito, que por lo general tiene un nombre, cuyos miembros tienen un sentimiento de pertenencia común y suelen reconocer un líder u organizador. Ejemplos de grupo son las unidades familiares, los clanes, las iglesias, los consejos, las compañías, las ligas, los clubs, las federaciones y los estados-nación.
2. Las *redes*: una serie o conjunto de vínculos interpersonales, no necesariamente finito o con un nombre, donde cada miembro puede mantener vínculos directos sólo con uno o dos miembros, sin saber ni tener contacto con otros ni compartir un sentimiento de comunalidad (M.G. Smith, 1974). Algunos ejemplos son las redes de amigos, de vecinos, de parientes afines, o los socios comerciales; o una red de conocidos que combina algunos de estos vínculos.
3. La *categoría*: cualquier conjunto (finito o no) de personas con uno o más rasgos, intereses o fines en común; algunos ejemplos serían las mujeres, los aparceros, los coleccionistas de sellos, los nómadas y los niños brahmanes.

Grupos, redes y categorías pueden aparecer mezclados y yuxtapuestos, y los primeros y las terceras son a veces intercambiables.

Los antropólogos que estudian la ORGANIZACIÓN SOCIAL clasifican las asociaciones según otras muchas maneras y tipos mediante el uso de criterios adicionales, como, por ejemplo, según tengan nombre o no, o según sean acotables, voluntarias, más o menos centralizadas, o autónomas, o según exista o no propiedad comunal o formalidad de procedimientos. Las asociaciones pueden tener una o múltiples finalidades, y pueden ser estratificadas o igualitarias. Un factor importante es si los miembros de una asociación comparten un sentido de pertenencia común. Para un estatus plenamente corporativo, un grupo debería tener las siguientes características: identidad, supuesta perpetuidad, acotabilidad y miembros, autonomía en un determinado ámbito, asuntos comunes exclusivos, procedimientos establecidos y organización (M.G. Smith, 1974, p. 94). La corporatividad también puede abarcar el control sobre la propiedad, la limitación de las obligaciones personales y otros. Pero en la práctica,

pocas asociaciones poseen todos estos rasgos.

Las asociaciones descritas como «informales» son aquellas con estilos fluidos e intermitentes de gestión, y aquellas que operan al margen del registro, de los impuestos y del control gubernamentales. En estudios de desarrollo económico y político, las «asociaciones voluntarias», incluidos los grupos de autoayuda, suelen considerarse una alternativa, o un complemento, importante a las organizaciones comerciales o estatales (March y Taqqu, 1985).

Algunos de los principios que, de diversas maneras, determinan las asociaciones en numerosas sociedades son el sexo, la edad (como la *age set* y la *age grade*), la descendencia, el parentesco (ficticio o real), el estatus marital, la localidad (de origen o de residencia), el modo de vida o la ocupación, la lengua, la religión, la clase, la casta, la raza, el rango y la afiliación política. Estos principios suelen aparecer combinados (como ocurre en la Asociación de Jóvenes Cristianas); y un principio puede esconder otro (como en la hermandad musulmana Murid, que es también una organización de oradores senegaleses *wolof*). Las asociaciones difieren en cuanto a formalidad y a duración real o supuesta; algunos grupos, como muchos linajes del África oriental, nacen sólo en contextos sociales muy determinados, o con fines concretos. Entre las asociaciones políticas *ad hoc* o de corta vida cabe incluir las facciones, las camarillas, las coaliciones, *caucus* estadounidenses, los comités, las asambleas, los foros y las reuniones populares.

Hay una forma común de CLASIFICACIÓN que identifica a un conjunto de personas, cosas o ideas como «semblanzas de familia»: cada miembro de la clase en cuestión posee muchos, pero no todos, los rasgos que definen la clase como un todo, de modo que un determinado rasgo es común a algunos pero no a todos los miembros de la clase. Los antropólogos suelen llamar a esta clase de clasificación «politética» (R. Needham, 1975), y los biólogos, «politípica».

Las asociaciones se conocen mejor en relación con otras asociaciones, y los antropólogos han prestado mucha atención a las estructuras y a los procesos de división social en ellas: las «relaciones de las relaciones». Los grupos ganan en solidaridad por oposición a otros grupos. Los cismas tansversales en el seno de la sociedad pueden, irónicamente, ayudar a cohesionar más esa SOCIEDAD, desde el momento en que permite que personas divididas por un factor (por ejemplo, según el GRUPO ÉTNICO) encuentren intereses comunes a través de otro (por ejemplo, el GÉNERO). Por eso, ahondar en una división social puede contribuiur a reducir otra.

Diversos teóricos de la EVOLUCIÓN social y de la MODERNIZACIÓN desde sir Henry MAINE (1861), como Lewis Henry MORGAN (1877), Émile DURKHEIM (1933), Ferdinand Tönnies (1957) y Talcott Parsons (1966), han observado la sustitución gradual de asociaciones basadas en una POSICIÓN SOCIAL adscrita (por ejemplo, grupos de descendencia) por otras basadas en el contrato o la asociación voluntaria (por ejemplo, las compañías, las jefaturas territoriales, los estados). Estas últimas pueden incluso asumir algunas funciones de la reproducción biológica humana, como demostró Roberston (1991). Pero no todos los antropólogos creen que los cambios que se producen en la evolución humana desde el PARENTESCO a otras formas de asociación sean inevitables, irreversibles o deseables. Parece que todas las sociedades presentan una combinación de asociaciones adscritas y de asociaciones pactadas, o de voluntarias e involuntarias; además, muchas asociaciones combinan los principios internamente. PS

Lecturas recomendadas Boissevain, 1974; K. Cook y Whitmeyer, 1992; M. Douglas, 1986; Vincent, 1990; S. Wright, 1994; Wuthnow, 1991.

augurio Es la adivinación de acontecimientos futuros a partir de presagios, premoniciones o incidentes casuales. Se conoce su existencia en todos las épocas de la historia humana –desde la Grecia clásica hasta la actualidad– y en todos los rincones del mundo. El augurio suele servirse de fenómenos naturales, como el vuelo de los pájaros entre los dayak de Borneo (Metcalf, 1976; Sandin, 1980), o la rotura de huesos animales calentados entre los naskapi de Norteamérica (Speck, 1935; O. Moore, 1957), o la respuesta de las gallinas al veneno entre los azande de África (Evans-Pritachard, 1937). Los estudios de los distintos sistemas de augurar varían entre la interpretación psicológica (D. Freeman, 1960) y la interpretación funcional-ecológica (Dove, 1993b).
MRD y TC

Véase también MAGIA, BRUJERÍA.

avunculado Es la institución en la que el hermano de la madre tiene la autoridad principal sobre el hijo de su hermana, que es también su principal heredero. Se encuentra por lo general en los sistemas de DESCENDENCIA MATRILINEAL, donde el padre mantiene una relación formal de afinidad y no de ascendencia sobre sus hijos, es decir, que es visto más como el esposo de la madre que como el padre del niño. En tales casos es el hermano de la madre quien ejerce el tipo de autoridad masculina que en otros sistemas corresponde al padre, porque es el ascendiente masculino más próximo al hijo. El avunculado suele aparecer asociado a la RESIDENCIA AVUNCULOCAL. MR

bandas, sociedades de Las que se organizan en pequeña escala y con gran movilidad y se componen básicamente de recolectores nómadas agrupados por parentesco (véase *Recolectores*). En el esquema evolutivo cultural de Julian STEWARD (1955) mostraban un nivel de integración social primario, diferente del que corresponde a las TRIBUS, a los JEFES y ESTADOS. La organización de la banda se asocia estrechamente con formas de subsistencia mediante la caza y la recolección para las que la movilidad y los pequeños agrupamientos son óptimos en términos de supervivencia. En gran parte de la teoría antropológica se acepta que las bandas constituyen la unidad social básica de la historia humana más grande que la familiar y previa a la invención de la agricultura.

Las bandas trashumantes recientes comparten algunas características: son pequeñas, constan de unidades de treinta o cincuenta individuos, son nómadas, con tres o cuatro desplazamientos por año y basadas en la TENENCIA DE LA TIERRA. En su mayoría, aunque no todas, se revelan como SOCIEDADES IGUALITARIAS desde el punto vista político, con ausencia de liderazgo formal y casi todas circunscriben su sentimiento religioso en torno al CHAMANISMO. En otros dos aspectos clave, las bandas presentan una notable variación: la igualdad de GÉNEROS es predominante en algunos grupos (bosquimanos, pigmeos), pero está prácticamente ausente en otros (esquimales, aborígenes australianos). Estas sociedades de bandas no son particularmente pacíficas. Aunque las comparaciones son difíciles, las hay con cuotas de HOMICIDIO superiores a las de algunas ciudades interiores de Norteamérica (Lee, 1969).

No todos los pueblos nómadas cazadores-recolectores se organizan en bandas. Si los recursos permiten asentamientos más

grandes y permanentes aparecen sociedades más complejas, lo cual lleva en la literatura arqueológica a la útil distinción entre cazadores-recolectores simples y complejos (T. Price y Brown, 1985). La organización en bandas ha proporcionado una copiosa fuente de teoría antropológica, iniciada en el siglo XIX con las conjeturas de los evolucionistas clásicos acerca del origen de la familia. Estudiosos tan distintos como MORGAN (1877), TYLOR (1871), Engels (1902) y Freud (1930) consideraron la horda primigenia como la unidad *Ur* (original) de la sociedad, agrupación que muchos consideraron violenta, promiscua, incestuosa o las tres cosas a la vez. El estudio etnográfico de las sociedades de bandas del siglo XX no ha fundamentado ninguna de estas truculentas apreciaciones; más bien ha puesto de manifiesto la prevalencia de la monogamia y las relaciones de parentesco estables en el núcleo de prácticamente todas las bandas. Steward (1936) ofreció una tipología útil dividiéndolas en patrilineales, compuestas y familiares según la naturaleza sobre todo de su hacer subsistencial. Críticos de Steward más recientes se han preguntado si estos tres tipos no son manifiestamente arbitrarios. Escribiendo acerca de la vida estacional de los esquimales, Marcel MAUSS había observado que dividían su año en una fase grupal superior, *la vie publique* y una menor, la *vie privée* (Mauss y Beuchat, 1979). En opinión de Mauss, estas fases alternantes satisfacían funciones sociales de importancia crítica equilibrando a la vez la necesidad de sociabilidad e interacción con la necesidad de una vida familiar íntima. Dado que casi todas las sociedades de bandas muestran este modelo de agregación/dispersión, puede que las bandas compuestas y familiares de Steward no sean sino dos fases o momentos de la misma dinámica social subyacente.

A partir de la década de 1960, los estudios de las sociedades de bandas han prestado más atención a la dimensión histórica. Elman Service (1966) fue de los primeros en argumentar que la banda compuesta de Steward puede ser una respuesta de las gentes nómadas a la disrupción y despoblación causadas por la colonización. Afirmó igualmente que la banda patrilocal era la unidad humana básica. Esto les pareció problemático a muchos, dado que la flexibilidad de esta banda «compuesta» respondía mucho más a la variación ecológica y demográfica en todas las circunstancias históricas. Con la rápida incorporación en lustros recientes de la mayoría de las sociedades de bandas en unidades políticas mayores y su dominación por mercados y estados, los aspectos históricos y la política de dominación y resistencia han adquirido especial relieve en la investigación actual. Algunos «revisionistas» han llegado hasta el punto de postular que las sociedades de bandas son en sí mismas un producto de la destrucción de las sociedades indígenas por las incursiones del capital mercantil (Wilmsen, 1989a). Otros, reconociendo la abundante evidencia arqueológica e histórica de la antigüedad de las bandas, se han concentrado en estudiar cómo estas sociedades han podido adaptarse creativamente a vivir como minorías encapsuladas al tiempo que conservaban su identidad y modos de vida (Leacock y Lee, 1982) RiL

Véase también EVOLUCIÓN.

Benedict, Ruth Fulton (1887-1948) Ruth Fulton nació en 1887 y pasó sus primeros años en Norwich, Nueva York. Cuando tenía dos años perdió a su padre, médico, y la familia se trasladó a Buffalo. En 1905 entró en el Vassar College, donde estudió literatura inglesa. Graduada en 1909, dedicó algunos años de su vida a servicios sociales y a la ense-

ñanza antes de casarse con Stanley Rossiter Benedict en 1914. Inició entonces una serie de estudios sobre autores feministas y escribió un libro sobre Mary Wollstonecraft. En 1919 se matriculó en la New School for Social Research, donde estudió antropología bajo la tutela de Alexander Goldenweiser y Elsie Clews Parsons, antes de iniciar sus estudios de licenciatura en Columbia en 1921 bajo el magisterio de Franz BOAS, que completó en 1923 con la redacción de una tesis sobre «El concepto del espíritu guardián en América del Norte».

Benedict permaneció ocho años en Columbia subsistiendo gracias a clases privadas y cursos de verano. A partir de 1925 ocupó el cargo de editora del *Journal of American Folklore* al tiempo que realizaba trabajos varios de campo entre algunas tribus suroccidentales, en especial la zuni. Además cultivó la lírica y publicó numerosos poemas con el seudónimo de Anne Singleton. Se divorció de Stanley Benedict y entabló una estrecha amistad con Edward SAPIR y Margaret MEAD. En 1931 fue nombrada profesora ayudante en Columbia y accedió a la cátedra en 1948. Durante la segunda guerra mundial, Benedict trabajó en la Oficina de Información del Ministerio de Defensa, donde se encargó de redactar diversos estudios culturales sobre las naciones aliadas y enemigas. Fue elegida vicepresidenta de la Asociación Antropológica Americana en 1939 y presidenta en 1946. Murió en 1948.

Las investigaciones de Benedict giraron en torno a la relación entre los sistemas culturales y la personalidad. Fue la precursora del «enfoque configuracional», que entendía las culturas como sistemas integrados que tendían a producir personalidades características. En *Patterns of Culture* (1934a) analizó el desarrollo de la personalidad entre los zuni, los dobuan y los kwakiutl y postuló que cada cultura representaba una configuración distinta que ya subrayaba, ya suprimía, las tendencias emocionales particulares de sus miembros. El libro, con su enfoque relativista y un claro mensaje antirracista, se convirtió en una de las obras de ciencia social más influyentes del siglo XX. Benedict se propuso demostrar la profunda influencia de la cultura en la psicología del individuo y propugnó actitudes más tolerantes para con la variación cultural y sus divergencias.

Más adelante, desde su puesto en la Oficina de Información del Ministerio de Defensa, Benedict desarrolló un gran número de métodos de estudio de la «cultura desde la distancia». Además de entrevistar a numerosos expatriados, analizó la literatura, el teatro y otras creaciones de las culturas de estudio. Los resultados constituyeron etnografías sumamente realistas de sociedades totalmente inaccesibles al trabajo antropológico de campo tradicional. Después de estudios preliminares sobre Rumania, los Países Bajos, Alemania y Tailandia, Benedict centró su atención en Japón. El resultado fue *The chrysanthemum and the sword* (1946), un estudio del CARÁCTER NACIONAL japonés. Muchos detalles de su trabajo han sido objeto de crítica, pero su persistente influencia en Japón como en Estados Unidos da testimonio cabal de su capacidad para obtener certeras impresiones incluso en condiciones de gran dificultad. Es también un ejemplo excelente del uso que hace de la antropología como medio promotor de la comprensión y la reconciliación interculturales. AB

Véase también CONFIGURACIONISMO, CULTURA y PERSONALIDAD, EMOCIONES, ANTROPOLOGÍA HUMANISTA, NACIÓN, RAZA, RACISMO.

Otras lecturas Benedict, 1935, 1940; Caffrey, 1989; M. Mead, 1959; Modell, 1983.

berdache Es el nombre francés que se da a los travestís, «hombre-mujer» o «mujer-hombre», entre los indios de América del Norte. Los berdaches eran individuos que se identificaban con el GÉNERO opuesto al que les correspondía por su sexo anatómico y adoptaban las formas de vestir, el comportamiento y el modo de vida del género elegido. Por lo común se trataba de varones anatómicos. Esta condición se daba en todo el Oeste y Grandes Praderas de América del Norte, pero era prácticamente desconocida en el Este. Con frecuencia el berdache tenía un importante papel ritual. MR

Véase también HOMOSEXUALIDAD, SEXO, MUJERES.

Otras lecturas Callendar y Kochems, 1987; Roscoe, 1987.

bienes de consumo Aristóteles, en su obra *Política* (libro I, cap. X), fue el primero de una larga serie de pensadores en distinguir entre lo que Karl Marx (1887, parte I, cap. 1) llamaría más tarde «valor de uso» y «valor de cambio» de un bien dado. Basándose en esta distinción, Marx dividió las economías en las que se basan en la producción de uso o de cambio, respectivamente.

En los sistemas caracterizados por la producción para uso, los miembros de la sociedad producen para satisfacer sus propias necesidades, las de sus familias y las de la comunidad. El camino que lleva desde la producción hasta el consumo no se ve interrumpido por un sistema de intercambio, como la compraventa realizada en el MERCADO. Los bienes y servicios producidos en este sistema poseen valor de uso. En las sociedades agrarias precapitalistas, como las que conoció y describió Aristóteles, la producción de riqueza se destinaba a consumo de lujo, al mantenimiento del régimen político, a la construcción de monumentos públicos y de estructuras religiosas, o simplemente, a la ostentación.

En los sistemas caracterizados por la producción para intercambio, por otra parte, bienes y servicios son producidos para un mercado impersonal y, por tanto, son intercambiables y en ello reside su valor. En este sentido poseen valor de uso y de intercambio a la vez; el primero es inherente a la naturaleza del objeto y reflejo de su utilidad o de la satisfacción que reporta su consumo directo. Al llevarlo al mercado transferimos de hecho su utilidad a otros individuos de la sociedad a cambio de la que nos reporta el bien cedido como contraprestación. En una economía de mercado, dijo Marx, los productos adquieren la forma social de bienes de consumo, son comparables entre sí en cuanto a su valor respectivo y se intercambian conforme a una valoración determinada por la DIVISIÓN DEL TRABAJO reinante en la sociedad en cuestión. En una economía así, si un producto no puede ser intercambiado (es decir, que no hallamos quién lo compre) carece de valor de uso para la sociedad, en opinión de Marx, y el trabajo aplicado a su obtención ha sido derrochado.

Inspirados por estas clases de distinción, los antropólogos han contrastado a menudo «intercambio de bienes de consumo» con «INTERCAMBIO DE PRESENTES». Gregory (1982), que ha escrito exhaustivamente sobre esta materia, caracterizó la diferencia como sigue: se entiende por intercambio de bienes el traspaso de objetos enajenables entre personas cuya situación es recíprocamente independiente y que establece una relación cuantitativa entre los objetos intercambiados; el intercambio de regalos, en cambio, cursa con objetos no enajenables entre personas cuya situación es recíprocamente dependiente y que establece una relación cualitativa entre las partes actuantes. Otros, no obstante, han sugerido que es-

tas definiciones hacen una distinción excesivamente radical y que el «intercambio de regalos es mucho más próximo al de bienes que lo que [Gregory] parece dispuesto a reconocer» (Gell, 1992b).

DK

Otras lecturas Humphrey y Hugh-Jones, 1992b.

bifurcación colateral En la terminología de los sistemas de parentesco, distingue a los ascendientes colaterales de los líneales y entre sí. Por ejemplo, el padre, el hermano del padre y el hermano de la madre serían llamados con nombres distintos en un sistema de bifurcación colateral. MR

Véase también BIFURCACIÓN UNILINEAL.

bifurcación unilineal En la terminología de los sistemas de parentesco, engloba a los ascendientes de una rama parental con los líneales. Por ejemplo, al hermano del padre puede serle asignado el mismo nombre que a éste, mientras que al hermano de la madre puede conocérsele por otro nombre. Ejemplos clásicos del sistema de bifurcación unilineal son los SISTEMAS DE PARENTESCO OMAHA y CROW (Murdoch, 1947). MR

Véase también BIFURCACIÓN COLATERAL.

bigamia *Véase* POLIANDRIA, POLIGINIA.

bigman, big-man, big man Derivado de las voces del pidgin melanesio *bikpela* (del inglés *big fellow*) con el significado de grande, famoso, muy conocido y *man* (hombre). En Papúa Nueva Guinea, la frase *ol bikpela man* puede hacer referencia a los adultos, jefes de poblado, hombres importantes o con influencia y autoridad (Mihalic, 1971). En antropología, *bigman* es hoy tanto una voz técnica como un estereotipo, sobre todo entre los estudiosos interesados en la EVOLUCIÓN social, que consideran al *bigman* melanesio no sólo como arquetipo sociopolítico, sino como marcador tipológico de un estadio primitivo en el curso de la evolución social de camino al desarrollo de JEFES y SOCIEDADES COMPLEJAS (civilización).

Como marcador tipológico, *bigman* se dice del jefe de un pequeño grupo cuya posición de influencia no es hereditaria sino adquirida: «Un *bigman* adquiere su posición por destacar en las actividades masculinas de su cultura, sea cazando, luchando, criando cerdos, o cosechando apreciados cultivos agrícolas» (Orme, 1981, p. 140). En opinión de algunos autores, la principal diferencia entre el *bigman* y el jefe reside en si el liderazgo es hereditario o adquirido (A. Johnson y Earle, 1987, p. 220). Algunos entienden que esta diferencia representa un paso crucial en la evolución social humana, si bien Earle (1987, p. 288) considera que las diferencias verdaderamente definitorias entre las sociedades de *bigmen* y los liderazgos eran los contrastes en la escala de integración sociopolítica, centralización de la toma de decisiones y estratificación socioeconómica.

La popularidad del *bigman* como tipo sociológico se debe en gran medida a un influyente ensayo de Marshall Sahlins (1963). Su caracterización de ciudadanías (entendidas como forma de gobierno) y economías en el Pacífico bajo los epígrafes *bigman* y «jefe» se ha hecho popular en el discurso académico y lego sobre los isleños del Pacífico aun cuando —como reconoce el propio Sahlins llanamente— los antropólogos (y los habitantes de las islas del Pacífico) saben que los *bigmen* y los jefes tiene mucho en común y se hallan simultáneamente presentes en cada región (G. Marcus, 1989, p. 180).

Sahlins describió el mundo del *bigman* melanesio no sólo como diferente del de los jefes polinesios sino también como

inherentemente inestable porque fija techos a la autoridad política que limitan la intensificación de la producción económica y su utilidad para sostener una organización política más amplia. Al efecto señaló que estos defectos fundamentales de planificación de los melanesios habían sido superados en Polinesia (por razones que no especifica) y, por consiguiente, la vida política en Melanesia constituye un adelanto evolutivo respecto de los órdenes melanesios de dominación interpersonal en el control del hacer humano. Sahlins consideró básicamente el poder en Polinesia como un instrumento más efectivo, más acertado «para promover la colaboración societaria en los frentes económico, político, en suma, de la cultura en cuestión» (1963, p. 300). O, como resumió John Liep: «Dicho llanamente, el concepto de Sahlin, definía un movimiento desde la anarquía hacia el estado» (1991, p. 28).

Aunque las distinciones entre los *bigmen* melanesios y los jefes de Polinesia vistas por Sahlins han sido a menudo discutidas (véase Terrell, 1986, pp. 195-240), algunos estudiosos añaden que el recurso a semejantes estereotipos revela cuán fácilmente las prácticas de origen local, los intereses y los significados del liderazgo en diferentes sociedades (por ejemplo, Lederman, 1990, 1991) pueden ser pacatamente expurgados o sacrificados en los estudios comparativos. Otros, en especial Maurice Godelier (1986) han respondido proponiendo algunos refinamientos en la tipología original de Sahlins. Godelier señaló que los antropólogos debieran distinguir los «grandes hombres» melanesios de los *bigmen* según cómo (y por qué) efectúan los hombres transacciones entre sí (M. Strathern, 1991). Otros proponen incluso que una forma más realista de hablar de los grandes hombres, *bigmen* y jefes o líderes resultaría de ordenar previamente las diferencias y similaridades de los tipos de sociedad donde se encuentran estos individuos destacados en un diagrama triangular de modo que las combinaciones de elementos abstractos que definen sus rasgos distintivos puedan ser vistas meramente como tres extremos polares idealizados que, en su forma pura, «no corresponden a ninguna sociedad empírica existente» (Liep, 1991, p. 33, fig. 2.1). Sin embargo, si la caracterización tipológica de las sociedades humanas es fundamentalmente deficiente, como algunos sostienen, no queda claro qué se gana con esta argucia (Mosko, 1991). JT

Véase también EVOLUCIÓN, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.

Otras lecturas Godelier y Strathern, 1991; D. Oliver, 1955; Ongka, 1979; A. Strathern, 1971.

bilateral *Véase* PARENTESCO BILATERAL.

Boas, Franz (1858-1942) nació en el seno de una familia de clase media en la ciudad westfaliana de Minden en 1858. Sus estudios giraron en torno a los campos de la ciencia y las matemáticas y en 1881 se doctoró en física por la Universidad de Kiel, pasando seguidamente a ocupar un puesto en la cátedra de geografía de la Universidad de Berlín. En 1883-1884 dirigió una expedición a la Tierra de Baffin con el propósito de demostrar los efectos del medio ártico en la cultura esquimal. Sus experiencias allí imprimieron un importante giro a sus intereses y ya en 1886 preparó una expedición puramente etnográfica a la Columbia Británica, donde estudió a los nativos de la Costa Noroeste y se convirtió enseguida en una personalidad capital en el campo de la antropología.

Boas no regresó a Alemania después de este viaje; se estableció brevemente en Nueva York, donde se casó con Marie Krackowizer y trabajó como editor de

Science. Después de ejercer como profesor en la Clark University entre 1888 y 1892, Boas fue nombrado ayudante jefe de antropología para la Exposición Columbiana Mundial de Chicago. Sus trabajos hicieron de la cultura columbiana un hito en la historia de la antropología norteamericana y le auparon al cargo de Director del Departamento de Antropología del Field Museum, cargo que desempeñó hasta que en 1895 se trasladó definitivamente a Nueva York para trabajar en el Museo Americano de Historia Natural y en la Universidad de Columbia, cuya cátedra de antropología ocupó al fin en 1899.

Durante su permanencia en Columbia, Boas alcanzó prácticamente todas las distinciones científicas existentes, incluido el nombramiento como socio de número de la Academia Nacional de Ciencias, la presidencia de la Asociación Antropológica Americana y la presidencia de la Asociación Americana para el Progreso de la Ciencia. También alcanzó gran notoriedad por sus opiniones políticas, algunas de las cuales fueron consideradas poco patrióticas durante la primera guerra mundial y por las que fue censurado por la Asociación Antropológica Americana en 1917. Autor prolífico e incansable investigador de campo, publicó seis libros y más de setecientas monografías y artículos. Se retiró en 1936, pero siguió activo como antropólogo hasta su muerte en 1942. Le sobrevivieron tres hijos y dos nietos y a su muerte era considerado el primer antropólogo mundial.

Obra

Cuando Boas inició sus investigaciones etnográficas en 1883, la antropología carecía de una sólida base de datos y de un enfoque teórico científico. Los antropólogos recogían relatos de viajeros, informes de misioneros y estereotipos populares para informarse sobre los pueblos no occidentales. Con estos materiales de dudosa fiabilidad construyeron elaboradas teorías sobre la evolución, los tipos raciales y la mente primitiva. Boas se aplicó con extraordinario celo a expurgar tanta doctrina florida por vía de contrastarla con informaciones fiables para consolidar un escrupuloso trabajo teórico. Que la antropología se convirtiera en una verdadera ciencia a principios del siglo XX se debe a Boas.

La búsqueda de datos para esta nueva ciencia fue su objetivo prioritario. Como antropólogo físico, Boas desarrolló métodos sistemáticos para medir el crecimiento, el desarrollo y el cambio físico del ser humano. Como lingüista estableció el registro y el análisis de las lenguas indígenas como tarea central de la etnografía. Como antropólogo cultural llevó a cabo una extensiva exploración de campo en la Costa Noroeste y envió a recién licenciados a todos los rincones de América y el Pacífico. Se embarcó en todos estos proyectos con desesperada intensidad, ansioso por registrar tanto como le fuere posible sobre las culturas no occidentales antes de que el COLONIALISMO europeo la destruyera. Sus esfuerzos generaron un caudal sin precedentes de información sistemáticamente recogida y por primera vez asentó a la antropología sobre una sólida base empírica.

Esta nueva información, afirmaría, exponía las debilidades de las grandiosas teorías acerca de RAZA, la EVOLUCIÓN y la CULTURA prevalecientes en la antropología del siglo XIX. Boas consideraba toda generalización inherentemente peligrosa; las culturas eran tan complejas, y los procesos históricos que las habían generado tan enrevesados, que todo esquema amplio que pretendiera explicar las «leyes» de la cultura era simplemente imposible. Las diversas historias del desarrollo de las culturas que estudió, por ejemplo, desacreditaban las teorías onto-

génicas populares sobre la evolución cultural. De igual modo, las teorías de DETERMINISMO GEOGRÁFICO se desmoronaban en vista de la enorme variedad de soluciones que sus sujetos de estudio encontraban para dar respuesta a las demandas del medio. La vía que llevaba al conocimiento del ser humano no discurría por los ampulosos campos de las grandes teorías, sino por el estudio monográfico de problemas específicos en el concreto escenario cultural en que se producían.

Este enfoque implicaba una autonomía radical de la cultura. La mayor parte de las teorías previas habían reducido la cultura a una expresión de alguna fuerza más profunda, como el carácter racial, el instinto, la pugna intelectual o un manifiesto destino evolutivo. Boas vio la cultura como agente que modelaba el material y el mundo psicológico de sus portadores. Aunque cualquier cultura podía explicarse como resultado de una historia específica, ninguna era reducible a un antecedente simple, y todas habían de entenderse sólo en sus propios términos.

Legado

Boas no ha sido nunca identificado con ninguna teoría en particular ni fundó una «escuela boasiana» de antropología. Su legado consiste más bien en el enfoque por él propugnado, en los datos que reunió, en los estudiantes a quienes enseñó. En estos aspectos, su influencia fue tremenda. Boas demolió efectivamente las nociones de evolución de las razas y ontogénica como paradigmas del pensamiento antropológico; estableció los métodos y patrones de la investigación de campo que siguen hoy vigentes; identificó el RELATIVISMO CULTURAL como punto de vista rector. Sus alumnos dominaron la antropología norteamericana durante más de medio siglo. Entre ellos destacan Alfred KROEBER, Margaret MEAD, Ruth BENEDICT, Edward SAPIR, Melville HERSKOVITS, Robert LOWIE, A. Irving Hallowell, Ashley Montagu, Ruth Bunzel, Paul Radin, Leslie Spier y muchos otros. Boas destacó asimismo la importancia de la antropología en cualquier faceta de la vida, afirmando que por su conocimiento de las culturas humanas, los antropólogos poseían la facultad y tenían el deber de criticar las culturas propias. Sus furibundos ataques contra el RACISMO y el NACIONALISMO gratuito allanaron el camino de Margaret Mead y otros para hacer de la antropología una de las ciencias humanas más conspicuas y progresistas.

Véase también ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y SOCIAL, PARTICULARISMO HISTÓRICO, HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA.

Otras lecturas Boas, 1911, 1940; Goldschmidt, 1959; Stocking, 1974.

brujería Acción sobrenatural generalmente utilizada para describir a personas, por lo común MUJERES, que supuestamente mantienen relaciones con los espíritus del mal. Abunda la creencia de que estas brujas tienen poder para atacar la fertilidad de los humanos, sus animales domésticos o sus cultivos, que vuelan de noche y que practican actos incestuosos y de canibalismo; también, que adoptan formas animales o hacen de éstos sus compañeros, y que a menudo no son conscientes durante el día de sus andanzas nocturnas. Las fantasías de brujería suelen asociarse con sociedades agrarias, donde los conflictos no pueden resolverse mediante distanciamiento (como ocurre con las bandas de cazadores-recolectores), y las acusaciones de brujería son mucho más numerosas que el contingente real de quienes se declaran sus practicantes.

A veces se dice que el análisis de la brujería en África fue uno de los logros más impresionantes del funcionalismo. La

mayoría de estos trabajos, incluidos los de Max Marwick (1965), John Middleton (1960), Esther Goody (1973), Audrey Richards (1932) y Mary Douglas (1963), se basaron en estudios etnográficos previos donde se decía que las acusaciones de brujería servían para verbalizar los conflictos sociales inherentes a sociedades muy estrechas y como recurso para resolverlos. Todos los estudios sobre la brujería sugieren que es en este tipo de sociedades estrechamente vinculadas a la tierra y complejamente interdependientes donde es más probable que surjan las acusaciones de brujería porque los conflictos rara vez son simples y por lo común son emocional e históricamente de gran densidad. Como observó John Demos (1982), unas condiciones de vida en gran proximidad y donde se comparten recursos son propicias tanto a generar colaboración como conflicto.

Marwick (1965) acuñó el término «medida de tensión social» para describir su conclusión en el sentido de que las acusaciones de brujería seguían las líneas de máxima tensión social. Entre los crewa africanos matrilineales, por ejemplo, se daban entre parientes de la misma estirpe y en particular en torno al centro emocional constituido por un hombre, su hijo y el hijo de su hermana: el «nudo matrilineal». En dicha sociedad, el hijo de la hermana de un hombre tiene derecho preferencial sobre la propiedad de éste de modo que, si cede uno de sus campos a su hijo, su sobrino puede quejarse con todo derecho de haber sido ilegalmente desposeído. Marwick escribió sobre el caso de un hombre que habría procedido así, de suerte que a la demanda de su sobrino respondió cediéndole una parte del campo del hijo y, en consecuencia, generando gran malestar en el grupo afín. Más tarde, a la muerte del hombre por enfermedad, el sobrino fue acusado de brujería. La comunidad juzgó plausible la acusación, primero porque explicaba el infortunio sufrido (la enfermedad) y segundo porque era conocida la queja del imputado contra su víctima.

Aunque la comunidad centra su atención en los individuos implicados, los antropólogos que estudian la brujería han argumentado que el poder de las acusaciones de este género sirve para reforzar el comportamiento moral de la totalidad del grupo. Una persona que ha demostrado ser cicatera con los demás, por ejemplo, puede atraer la maldición sobrenatural y morir, entendiendo entonces la comunidad que ha recibido lo que merecía; sin embargo, hay que dar con el brujo o bruja al propio tiempo y darles adecuado castigo por asesinato. Con este análisis, tanto la maldición como el castigo de que se hace acreedora se considera que sancionan las normas de buen comportamiento: la ignorancia de las reglas de la comunidad puede entrañar peligro y propiciar el castigo sobrenatural, y el ventilar de forma excesivamente explícita las quejas contra otros (aunque sean legítimas) puede conllevar la condena de la comunidad si sobreviene una muerte inesperada. El problema de este enfoque es que proviene de casos africanos surgidos después de que las autoridades coloniales prohibieran la muerte de los brujos. Así, el núcleo central del postulado funcionalista que señala que el coste de las creencias en la brujería es menor que el de un enfrentamiento directo no pudo ser demostrado de modo independiente.

Los historiadores han aplicado este análisis funcional al estudio de la «locura persecutoria» de pricipios de la edad moderna, cuando decenas de miles de personas, quizá más, fueron ajusticiadas en Europa acusadas de brujería, sobre todo en los siglos XVI y XVII. El enfoque cuadra particularmente bien con los da-

tos ingleses y norteamericanos. En Inglaterra, por ejemplo, donde el coste en vidas fue relativamente bajo, K. Thomas (1971) y Macfarlane (1970) pudieron explicar la ola de acusaciones como consecuencia del cambio en las normas de ayuda vecinal y ascenso del individualismo, en razón de lo cual quienes rehusaban prestar ayuda a sus vecinos indigentes pero se sentían culpables por ello achacaban sus futuros infortunios a la brujería generada por lo que, en su maltrecha conciencia, entendían como una protesta legítima de los pobres desatendidos. Sin embargo, lo que en el contexto africano era una fantasía agraria relativamente inocua, en Europa se transformó en pacto demoníaco, recibió calificación legal y, propiciado con el extendido cambio social, desembocó en desenfrenada histeria y acusaciones múltiples.

Este enfoque funcionalista del desenfreno sobrevenido no es tan útil para explicar los brotes de persecución surgidos en otras regiones británicas o en el continente. En Escocia, por ejemplo, la muerte de brujos adquirió simbolismo político bajo el reinado del llamado «rey divino», Jacobo VI (Larner, 1981). En Europa, las tensiones religiosas derivadas de la Reforma parecen haber sido la fuerza dominante. La duradera fascinación que ejerce la brujería veta toda explicación unívoca de este enigma histórico.

En la actualidad, en Europa y en Norteamérica hay gentes que se declaran practicantes de la brujería. Aparecieron en primer lugar en Inglaterra hacia los primeros decenios del siglo XX, mucho después de que las sanciones de la brujería en la edad moderna temprana hubieran desaparecido. Dicen ser brujas, se reúnen en pequeños grupos llamados «aquelarres» regidos por «altas sacerdotisas» y «altos sacerdotes» y se definen como personificadoras de una religión natural precristiana en la que la Tierra era venerada como mujer en todo el mundo habitado (Luhrmann, 1989). Hacen uso del simbolismo del incipiente período moderno: cuernos de bóvidos, calderos, gatos, combinados con la mitología simbólica de las tradiciones celtas, nórdicas, griegas, egipcias y norteamericanas nativas, y han creado una religión alternativa sincrética, creativa y ritualista. Es frecuente que estas prácticas conlleven un tinte político de feminismo y hondo ecologismo. TL

Véase también cultos, adivinación, magia, hechicería.

Otras lecturas M. Douglas, 1970b; Marwick, 1970; Middleton y Winter, 1963.

brujo *Véase* HECHICERÍA.

cambio cultural Es a la vez un proceso en curso en todas las sociedades y un campo de estudio de la antropología que ha experimentado un desarrollo complejo y varias transformaciones importantes. Los evolucionistas culturales del siglo XIX, como Edward TYLOR (1881) y Lewis Henry MORGAN (1877), consideraban a las culturas no occidentales relativamente estáticas (véase EVOLUCIÓN). En su opinión, las sociedades podían ser jerárquicamente clasificadas en una escala única desde la salvaje a la civilizada, con los pueblos de la base menos inteligentes que los de la parte superior. Por consiguiente, y por razones meramente utilitarias, las instituciones de las sociedades inferiores eran de valor relativamente escaso, y así, los pueblos que las sustentaban eran comparativamente irreflexivos, de costumbres férreas y de cambio muy lento. Por el contrario, los pueblos civilizados se tenían no sólo por más inteligentes, sino por menos atenazados por las tradiciones y más susceptibles de cambio progresivo. Combinada con estas nociones predominaba la idea de que existe una pauta global de cambio cultural donde todas las sociedades avanzan consecuentemente en la misma dirección, de modo que incluso las sociedades más salvajes irán pareciéndose más y más con el tiempo a las occidentales de la parte superior de la escala. El mecanismo subyacente a este desarrollo es el intelecto: a medida que los salvajes hacen uso de él replican las mismas instituciones superiores ya inventadas por las sociedades superiores.

Esta noción jerárquica de las sociedades fue muy criticada por los antropólogos (en particular por Franz BOAS) antes de finales del siglo XX y estaba ya plenamente desacreditada hacia la década de 1920, con la emergencia de una gran diversidad de nuevas ideas en este contex-

to. Las teorías de DIFUSIÓN, en virtud de la cual un proceso clave del cambio cultural es la imitación o la difusión de rasgos culturales (como motivos ornamentales, narraciones populares, etc.) entre sociedades, adquirieron creciente importancia en los primeros decenios del siglo XX entre los antropólogos norteamericanos. Inherente al concepto de difusión era un elemento de RELATIVISMO CULTURAL, porque la captación de rasgos ajenos implicaba que las culturas o instituciones de una sociedad reflejaban no el nivel de inteligencia del pueblo, sino su posición geográfica. Hasta las culturas europeas eran ahora concebidas como concatenaciones particulares de rasgos culturales difundidos en su mayor parte desde otros lugares, en especial del Oriente Medio y Asia. El curso de la historia humana (y la dirección global del cambio cultural) dejaron de considerarse tanto como cuestión de desarrollo progresivo cuanto como producto de accidente histórico (véase PARTICULARISMO HISTÓRICO).

Una clase particular de cambio cultural que interesó sobremanera a los antropólogos norteamericanos fue la ACULTURACIÓN, esto es, el conjunto de cambios sobrevenidos cuando sociedades occidentales y otras establecen un contacto prolongado, y en especial los efectos de las sociedades dominantes en los pueblos indígenas. En la antropología británica, en cambio, los teóricos del CAMBIO SOCIAL atendieron a los mismos problemas pero desde una perspectiva diferente.

Otra importante aproximación al cambio cultural en la antropología norteamericana fue la que se denominó ECOLOGÍA CULTURAL, por primera vez articulada por Julian STEWARD (1955) y de gran influencia en la década de 1960 (Service, 1971; véase ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA). Steward fue muy crítico con el difusionismo, con su implicación de que el cambio puede explicarse primariamente como producto de un accidente histórico o un suceso aleatorio por contacto casual entre culturas. Steward trató más bien de demostrar que el cambio cultural puede explicarse en gran medida en términos de adaptación progresiva de una cultura particular a su entorno, con el resultado de que la dirección del cambio es previsible: dada la base subsistencial de una sociedad debiera ser posible predecir cómo cambiará con el tiempo en respuesta a determinadas condiciones ambientales.

Pronto emergió una poderosa alternativa a la ecología cultural (Frake, 1962b). Los ecólogos culturales tendían a dar por supuesto que todos los pueblos responden igual en circunstancias parejas, y que rasgos como valores y creencias culturales apenas influyen en el cambio cultural. La visión alternativa es que el entorno es culturalmente mediatizado: los pueblos no experimentan el mundo directamente, sino a través de sistemas culturales de pensamiento, de modo que pueblos con conceptos mundiales diferentes responderán a su entorno de modo igualmente diverso. Desde este punto de vista, los ecólogos culturales erraron al ignorar los sistemas culturales de pensamiento en sus análisis del cambio cultural.

En Gran Bretaña prosperó entre las décadas de 1920 y 1950 un enfoque diferente: el FUNCIONALISMO, asociado a la vez con las ideas de RADCLIFFE-BROWN y de MALINOWSKI, y más conservador por suponer que las sociedades y culturas están relativamente bien integradas y son estables. Con esta perspectiva, si una sociedad experimenta un cambio, típicamente es resultado de influencias externas. Los funcionalistas no se orientaban hacia el estudio del cambio; su principal interés se centraba en las interrelaciones

funcionales de los sistemas culturales y sociales, no en cómo se transformaban.

A principios de la década de 1970 los estudios del cambio social tomaron otra vía: la mayor parte de los trabajos al respecto se ha centrado menos en el problema de los cambios en las culturas indígenas —o cómo las culturas «tradicionales» evolucionaron independientemente del mundo «civilizado»— y más en conocerlas en términos de los desarrollos económicos y políticos mundiales de mayor alcance. Particularmente influyente en este sentido fue la TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL de Immanuel Wallerstein (1974). Similarmente, Eric Wolf (1982) y otros han sostenido que los cambios en las culturas locales indígenas alrededor del mundo han de considerarse en gran medida en relación con varios siglos de confrontación con los dominadores europeos. En consecuencia, el cambio cultural en las sociedades no occidentales se considera como extensión de la historia de Occidente.

No toda la investigación antropológica actual sobre el cambio cultural se inspira en la teoría de sistemas mundiales, pero casi toda está poderosamente influida por la idea de sociedad global, que sustenta la importancia crítica de una gran variedad de procesos transnacionales para entender el cambio cultural en todos los pueblos. El mundo se considera así crecientemente integrado en lo económico, lo político, lo social y lo cultural.

EH

Otras lecturas Lowie, 1917.

cambio social La mayoría de las teorías sobre cultura y sociedad tratan de explicar la dinámica y los efectos del cambio. Sin embargo, hubo un tiempo en que la noción de cambio solía considerarse *a posteriori*, a menudo como capítulo final de una etnografía, más que como tema central, como ocurre hoy. Como razones más importantes cabe citar el enfoque prestado por la antropología a las sociedades «tradicionales» pequeñas, no industriales, y la naturaleza de los paradigmas analíticos dominantes de FUNCIONALISMO, funcionalismo estructural y ESTRUCTURALISMO, con el énfasis que ponen en la coherencia de los sistemas, la integración institucional y la desatención relativa a las fuerzas históricas. Perspectivas culturales ECOLÓGICAS, EVOLUCIONISTAS varias y el MATERIALISMO CULTURAL han adquirido hoy un papel más relevante en las cuestiones relativas al cambio. También con la atención creciente a las fuerzas históricas, en especial entre los seguidores de Marx y WEBER, se ha conferido más importancia al cambio social en las perspectivas POSMODERNAS y opuestas al construccionismo.

Muchos antropólogos dirían que las circunstancias de la vida social y política experimentan constantes cambios, con invención consiguiente de nuevos significados culturales. Max GLUCKMAN, funcionalista estructural influido por trabajos históricos de corte sobre todo marxista, afirmó que el cambio era la rutina y, por tanto, más fácil de entender que la capacidad de algunos sistemas sociales y culturales de mantener acuerdos institucionales concretos por durante períodos de tiempo. Gluckman distinguió entre cambio repetitivo, o el que se produce *dentro de* un sistema, y cambios revolucionarios, o *de* sistema. Con el primero, la dinámica del sistema tendía a reproducir la misma configuración institucional; con el segundo, el cambio venía marcado por una reforma total del orden cultural y social. Se aprecia aquí cierta similaridad con el análisis de LEACH (1954) del cambio político en las tierras altas de Birmania. Ambos estudiosos se centraron en el papel inductor de cambio de los conflictos internos y las contradicciones. Gluckman y otros miem-

bros de la escuela de Manchester criticaron otros enfoques funcionalistas que describían el cambio en su vinculación con la desorganización y la descomposición social o como ADAPTACIÓN y ACULTURACIÓN (comúnmente bajo fuerzas culturales y sociales dominantes). Estas construcciones de desorganización surgieron de la combinación unificadora de diferentes sistemas: por ejemplo, la interpretación de formas de vida urbanas en términos conceptuales propios de comunidades rurales relativamente aisladas (Malinowski, 1945, Redfield, 1955). Estos enfoques fueron a menudo unidireccionales y no tuvieron en cuenta la posible coexistencia de diferentes factores en la acción social. Los funcionalistas y otros confundieron los cambios situacionales en los estilos de acción con los históricos y prolongados en las formas de la institución social. Además, como muchos etnógrafos han demostrado, los modos de ORGANIZACIÓN SOCIAL y la actividad habitual no son enemigos de las circunstancias económicas y tecnológicas innovadoras y pueden conferirles especial fuerza, como Dore (1967) y C. GEERTZ (1963d) describieron para el caso de Japón e Indonesia, respectivamente.

Cambio social y transformación social se usan a veces indistintamente. La noción de transformación suele indicar una reorganización del marco general cultural o estructural que, aun siendo distintos, mantienen una conexión o continuidad importantes con formas afines o previas. LÉVI-STRAUSS (1969-1981) examinó diversos mitos amerindios y formas sociales como variantes recíprocas transformadas. Estas perspectivas estructuralistas han sido ahistóricas y no han atendido, pues, a los cambios históricos. No obstante, Sahlins (1985) adaptó un enfoque estructuralista al estudio de los cambios históricos en Hawai para demostrar la implicación de las instituciones culturales y sociales arcaicas en el cambio y la invención de las formas culturales y sociales capitalistas del Hawai moderno. Los antropólogos entienden que las fuerzas del cambio provienen indefectiblemente del exterior. Sahlins indicó que así lo creían también los antiguos hawaianos, aunque puso de manifiesto otra perspectiva que destaca las fuerzas sociales y culturales internas de la comunidad como impulsoras de importantes transformaciones en las instituciones políticas y económicas.

Diferentes aproximaciones desde la doctrina de la ANTROPOLOGÍA MARXISTA (materialista, estructuralista) cuentan entre las más importantes para el conocimiento del cambio social, pues sus enfoques son particularmente sensibles a la dinámica del cambio que responde a los desarrollos industriales y tecnológicos. Sin embargo, últimamente han sido objeto de crítica por su economicismo, entendido como excesivo énfasis en conceptos como MODOS DE PRODUCCIÓN, y por sus opiniones acerca del avance necesario y progresivo de las formas sociales y políticas. Algunos antropólogos han demostrado que el sesgo industrial occidental de estos enfoques en particular puede reducir la aplicabilidad de las teorías marxistas a formas culturales y sociales surgidas en circunstancias históricas del todo distintas.

La antropología ha experimentado un desarrollo que, por una parte, la aleja de las perspectivas ampulosas y excesivamente sistematizadas del cambio social y, por la otra, la aparta de las teorías universales y unidireccionales que lo explican. La idea de que prevalecerá la orientación occidental es en la actualidad muy discutida. Las formas que ésta presenta también experimentan hoy cambios radicales con el advenimiento de nuevas tecnologías y reorientaciones en las estructuras burocráticas, corporativas y estatales. Se destaca, por tanto, la irregularidad del cambio so-

cial, como el hecho de que éste toma cursos históricos y culturales múltiples. Las visiones globalizadoras subrayan el hecho de que las comunidades, al margen de su tamaño o aislamiento, forman parte de cambios políticos y económicos de alcance mundial que no presentan un curso único ni tienen un efecto homogeneizador. La aparición de formas nuevas y diferentes no cesa. BK

Véase también MODERNIZACIÓN.

Otras lecturas Banton, 1966; D. Miller, 1995.

campesinos Son productores agrícolas en pequeña escala organizados en unidades familiares dependientes del trabajo de sus miembros en una economía de orientación subsistencial que, no obstante, forma parte de un sistema estatal mayor que extrae rentas de diversas formas de las comunidades que controla. La unidad básica de producción y consumo en las comunidades campesinas es la UNIDAD DOMÉSTICA, crucialmente dependiente de la aportación de trabajo de sus miembros, adultos y niños, para su viabilidad y para poder participar en una gran variedad de acuerdos de reciprocidad durante las fases de más trabajo. Los campesinos tratan de evitar la ayuda remunerada de trabajadores externos, salvo en los estadios de siembra o plantación y cosecha en que complementan la aportación de los miembros de la unidad familiar. Característicamente, estos trabajadores contratados son tratados como miembros de la unidad de acogida, en particular en el caso de que ésta cuente con sirvientes o niños adoptados (Chayanyov, 1966).

Las unidades familiares campesinas tienen una orientación subsistencial dirigida a propiciar su reproducción. Se esfuerzan por obtener la mayor parte de los bienes necesarios para ello sin tener que recurrir al mercado: tanto las aferencias necesarias para la producción agrícola (semillas, herramientas, etc.) como las eferencias (comida, ropa, etc.). Dado que esta autosuficiencia es, en general, imposible en la mayoría de las situaciones, los campesinos más bien procuran minimizar la importancia de las transacciones mercantiles para obtener los artículos y labor necesarios para la producción agrícola o el consumo recurriendo a una gran variedad de formas de intercambio y trueque. Al efecto activan una red de parentesco y relaciones comunales más amplia, establecen planes de reciprocidad, obligaciones, alianzas o endeudamientos, entre otras estrategias. En la medida en que deben recurrir al MERCADO, la *orientación* de los campesinos respecto de los intercambios se guía por una lógica de subsistencia y perpetuación: venden para comprar, y compran para consumir.

Las unidades domésticas campesinas están dispuestas a adoptar variadas estrategias para garantizar su reproducción. Sus miembros realizan a menudo una variedad de tareas productivas y reproductivas, además de ocuparse de las tierras y el ganado. Éstas pueden incluir la pesca, la silvicultura, la artesanía, alimentos para su venta en mercados, el lavado de ropa, labores de costura, tejeduría u otras tareas extras que se pueden realizar en la casa. Estas actividades «suplementarias» pueden adquirir mayor importancia, tanto en términos de tiempo de trabajo como de ingresos para la unidad doméstica, que la propia agricultura. Además los integrantes de la unidad doméstica pueden buscar trabajo fuera de ella con criterios regulares o estacionales. Aquellos que lo hacen pueden seguir viviendo en la casa o trasladarse a otra zona con carácter estacional o «permanente». Un exceso de trabajo «suplementario» fuera de la casa puede adquirir una importancia mayor que el que se desarrolla en la propia unidad do-

méstica, especialmente en términos de ingresos, de modo que, por así decirlo, la familia ceda en alquiler a la familia.

Las unidades domésticas campesinas no existen aisladamente sino en relación con otras, ya sea otras unidades domésticas campesinas que pueden constituir una comunidad relativamente laxa o estrecha o estamentos superiores que imponen exigencias a los campesinos: trabajo, bienes, arrendamientos, impuestos, etc. Una forma de describir estas relaciones con estamentos superiores es afirmando que los campesinos siempre hacen su vida inmersos en sistemas más amplios de relaciones económicas, políticas y sociales, que incluyen mercados, trabajo fuera de la propia unidad doméstica, gobiernos, instituciones religiosas, dueños de tierras y otros grupos que extienden en gran medida el horizonte social cotidiano de las aldeas campesinas.

Los antropólogos han subrayado consecuentemente este carácter relacional del modo de vida campesino. En una definición clásica, Alfred KROEBER (1923) calificó a los campesinos como sociedades «en parte» y culturas «en parte». Robert REDFIELD, en un pasaje, recalcó la importancia de la ciudad en relación con las comunidades campesinas, y en otro, la importancia de la «gran tradición» de las civilizaciones en relación a la «pequeña tradición» de los campesinos (Redfield, 1956). Partiendo de la alusión de Redfield a las ciudades, Eric Wolf (1966) sugirió que el rasgo distintivo crucial lo constituía la importancia de los sistemas ESTATALES que podían impulsar y hacer cumplir un conjunto de peticiones en relación con el trabajo de los campesinos y los ingresos de éstos, un conjunto que él clasificaba como «alquiler».

En toda situación particular histórica o etnográfica, los campesinos encajan más o menos bien en los criterios clave de centralidad de la unidad doméstica, importancia del trabajo dentro de ella, orientación a la subsistencia o la reproducción e integración en mercados y sistemas más amplios. En realidad, sería extraño encontrar *alguna* unidad doméstica campesina que cumpla con *todos* estos criterios. Cada uno de ellos está en función de las relaciones sociales que están sometidas a complejos procesos históricos y dinámicas de poder.

La utilidad de la definición no es de orden tipológico sino analítico. Cada uno de los rasgos distintivos apunta hacia parcelas de la vida campesina que han sido objeto de una minuciosa atención etnográfica e histórica. La importancia esencial de la unidad doméstica ha generado estudios de formación de unidades domésticas, de desigualdades de género y generacionales y dinámicas de poder dentro de las casas, así como ideologías de las unidades domésticas y las familias. La importancia del trabajo en las unidades domésticas ha servido como punto de partida de los estudios sobre la toma de decisiones en ellas, especialmente en relación con el ciclo de desarrollo de la unidad doméstica y el trabajo cambiante y las necesidades de consumo en las casas cuando nacen los niños, crecen, se trasladan, luchan por su herencia, etc. La orientación reproductiva ha servido como supuesto fundamental en los estudios que examinan a los campesinos como un tipo humano distinto de otros tipos, pero también puede ser útil para arrojar luz sobre una variedad de presiones sufridas por los campesinos, tanto como individuos como en las unidades domésticas, cuando ellos toman parte de una serie de estrategias y entran en una variedad de relaciones sociales y económicas con objeto de poder salir adelante. Y hacer hincapié en relaciones más amplias ha servido como punto de partida de los estudios económicos, políticos y culturales sobre los efectos de sis-

temas mayores, como el feudalismo o el capitalismo, en los campesinos, y también acerca de los efectos del estrato campesino en el desarrollo de sistemas más amplios. WR

Otras lecturas Gudeman y Rivera, 1990; Redfield, 1953; Shanin, 1987; E. Wolf, 1969.

campo, notas de *Véase* NOTAS DE CAMPO.

campo, trabajo de *Véase* TRABAJO DE CAMPO.

canción *Véase* MÚSICA.

canibalismo La noción de que hay pueblos que practican el canibalismo, el consumo de carne humana como alimento o con fines rituales, es común en la literatura sobre las sociedades no occidentales. El origen de este supuesto en la cultura occidental proviene de los principios de la historia. En el siglo V a.C., Herodoto, padre de la historia y de la etnografía, menciona que los vecinos de los escitas, gentes de los confines orientales de la civilización griega, eran *Androphagi*, literalmente «comedores de hombres» (1987 [440 a.C.], 4.18). Los irlandeses precristianos, escoceses y otros fueron tachados de lo mismo para explicar las guerras de conquista emprendidas en su contra. Igual acusación se ha imputado a menudo a algunas minorías europeas (Mason, 1990). Así, los romanos acusaron de esta práctica a los primeros cristianos. En la Edad Media, a las mujeres que se creía implicadas en BRUJERÍA y ritos de adoración satánica se las acusaba de comer carne humana, y otro tanto se hizo con los judíos para justificar las olas de persecución de que fueron objeto y los excesos de la Inquisición en Europa durante siglos. Esta imaginería canibalística preexistente sirvió como pauta para las descripciones de los pueblos verdaderamente exóticos descubiertos por los europeos en el curso de sus exploraciones ultramarinas a partir del siglo XV. En lo sucesivo, prácticamente todos los grupos encontrados serían acusados de esta práctica. (Véase Sanday, 1986 para conocer un ejemplo contemporáneo de esta línea de pensamiento.) Acusados de canibalismo han sido los caribeños, de quienes hemos tomado la voz popular de esta práctica (Palenci-Roth, 1993), también los aztecas y muchos otros pueblos nativos de América del Norte y del Sur. Con el tiempo, este sambenito se endilgó también liberalmente a los pueblos de África, a las dispersas poblaciones del Pacífico, como los isleños hawaianos, los aborígenes australianos, los maoríes neozelandeses, y más recientemente los pueblos de las tierras altas de Nueva Guinea, cuya existencia se descubrió en este siglo. Es curioso que también los europeos hayan sido tachados de caníbales por los pueblos con que entraron en contacto. Así, la persistente cuestión entre los británicos acerca de si el capitán Cook había sido comido por los hawaianos después de su muerte a manos de éstos llevó a los nativos a la conclusión de que el canibalismo debía ser la práctica mortuoria aceptada entre sus visitantes (Obeyesekere, 1992).

Todo ello pone de relieve una pauta reconocible y persistente: el reconocimiento de «otros» como caníbales. Sin embargo, la evidencia de esta costumbre suele basarse en el desconocimiento de las culturas y en relatos de segunda mano repetidos hasta convertirse en dogma (Arens, 1979). No se sugiere con ello que no haya existido canibalismo en otros lugares y tiempos, incluidos los prehistóricos (véase T. White, 1992). En ocasiones, las gentes de una sociedad determinada recurren a estos extremos por razones de supervivencia, como expresión de un comportamiento desviado o por obtener un presunto be-

neficio medicinal (Gordon Grube, 1988). Sin embargo, estos raros casos son condenados por la sociedad en general más que condonados, de modo que es crasamente erróneo sugerir que una sociedad dada es o ha sido «caníbal» en el sentido amplio de la palabra. WA

capacidad portadora Hace referencia a los factores internos o externos de una población dada que limitan su crecimiento en consonancia con la capacidad del medio para sustentarla sin incurrir en una depleción irreversible de los recursos naturales al tiempo que se impide la degradación del propio medio. LS

capital simbólico Se dice del crédito o prestigio sociales que indican y en parte constituyen el estatus (POSICIÓN SOCIAL) de un actor social y que, en principio, pueden intercambiarse por bienes, servicios o reconocimiento social (Bourdieu, 1990). MR

capitalismo Es un modo de organización de la vida económica, un período o época en la historia humana y una clase particular de orden cultural y social. Los estudiosos del capitalismo como modo de organizar la vida económica tratan en general de situar su desarrollo en contexto con la historia humana. Contrariamente, los teóricos que consideran el desarrollo del capitalismo como no problemático fracasan incluso en la definición del término. Los economistas neoclásicos, por ejemplo, simplemente suponen que los fundamentos de su análisis (el intercambio de bienes y servicios y la propensión de los individuos a buscar la ventaja máxima al respecto) son universales. No se discute que el intercambio y la maximización son rasgos característicos de la práctica y las relaciones económicas capitalistas y que el MERCADO es el ruedo y la red de relaciones donde estos intercambios maximizadores y despersonalizados tienen lugar. Sin embargo, los teóricos con una perspectiva histórica arguyen que este ruedo y esta red relacional no son universales y que durante gran parte de la historia de la humanidad, la vida social y económica se ha organizado e integrado por otras vías. El propulsor más influyente de esta opinión en el pensamiento antropológico fue Karl Polanyi (1944), quien argumentó que el «mercado autorregulante» no era sino un modo reciente de efectuar la integración económica o la transferencia y distribución de bienes. La emergencia de los mercados dependía de la creación de lo que él llamó bienes «de ficción»: tierra, trabajo y capital. Los modos de integración económica anteriores dependían de transferencias no referidas a un patrón de valor coyuntural y de diferentes «principios» de organización: economía doméstica, reciprocidad y redistribución.

Aunque Polanyi no era propiamente antropólogo, sus trabajos ejercieron una gran influencia en varias generaciones de antropólogos y propiciaron la creación de un rico caudal de trabajos relacionados no con el capitalismo sino con otras formas anteriores de organización de la vida económica. Conceptos como RECIPROCIDAD y REDISTRIBUCIÓN fueron los rasgos definitorios principales de los esquemas de la evolución cultural y política. Su obra fue asimismo el punto de partida en las décadas de 1950 y 1960 del áspero DEBATE FORMALISTA-SUSTANTIVISTA acerca de si la teoría económica neoclásica podría aplicarse universalmente (formalistas) o no (sustantivistas).

La obra de Polanyi se basó a su vez en tradiciones del pensamiento económico y social más antiguas, en especial la que surgió en Alemania a finales del siglo XIX y principios del XX con los trabajos de Karl Bucher, Werner Sombart y Max

Weber (1927), así como en los de otros estudiosos no alemanes como, por citar dos ejemplos opuestos, A.V. Chayanov (1966) en Rusia y Thorstein Veblen (1898) en Estados Unidos. Toda esta obra compuso, por así decir, un complejo diálogo con los escritos de Karl Marx, cuyos temas más ilustrativos examinaremos con más detalle atendiendo, de una parte, al propio Karl Marx, y, por la otra, a Max Weber.

Aunque los economistas clásicos habían proclamado la importancia universal del intercambio («propensión universal al trueque y pago en especies» de Adam Smith), sus teorías económicas a partir de mediados del siglo XVIII empezaron a fundamentarse en los procesos y relaciones de producción. Las explicaciones de los valores de intercambio dejaron de basarse en las fluctuaciones del mercado para hacerlo en el propio proceso de la producción, en especial en la cantidad de tiempo de trabajo aplicado a la obtención de un bien concreto. Marx también atendió principalmente a la producción, pero en su ya clásico *El capital* (1887) abogó por un necesario análisis del producto (que consideró la «célula económica» de la sociedad capitalista) y de la circulación de bienes porque, en sus palabras, la sociedad capitalista no es sino una vasta serie de bienes materiales. El análisis de Marx empezó, pues, por las características del producto, el problema del valor y la circulación de bienes antes de proceder al análisis de los procesos y relaciones de la propia producción de bienes, a la que dedicó la mayor parte de su atención.

El capitalismo es un tipo particular de la economía de bienes materiales, en opinión de Marx, porque las relaciones e intercambios al respecto han impregnado de tal modo las relaciones económicas y sociales que incluso la capacidad humana de trabajo (fuerza laboral) se ha materializado. Y para que el trabajo sea realmente un bien, los trabajadores han de «poder» venderlo. No pueden estar sujetos a obligaciones y demandas sobre su persona y su labor por parte de grupos tales como los antiguos negreros, terratenientes o comunidades avasalladoras que exigen prestaciones por la fuerza (en suma, el trabajador remunerado no es un esclavo, un siervo ni un vasallo). E, igualmente importante, no deben poseer ni controlar los recursos productivos que habrían de proporcionar un medio de subsistencia independiente: han de vender su trabajo para sobrevivir. La relación remunerativa depende de esta libertad dual (de la sumisión, pero también del control), de modo que cuando un individuo trabaja por un salario, vende una forma particular de bien: su capacidad laboral.

Gran parte del análisis económico de Marx, y en especial el que dedicó a la explotación bajo el capitalismo, empieza por esta relación remunerada y es la base de su distinción entre el capitalismo y otras formas de economía. Pero, escribió Marx, la naturaleza no ofrece una masa laboral, de una parte, sin control sobre los medios de producción o de subsistencia y, de la otra, una masa de capital en manos de una minoría presta a servirse del trabajo (o poder de adquisición del mismo). Así, el poder laboral es un bien ficticio, como iba a proclamar Polanyi casi un siglo más tarde, no en el sentido de que se establece, sino en el de que se constituye en un proceso histórico.

También Weber subrayó la importancia del trabajo libre como rasgo característico del capitalismo, pero lo vio como uno más entre muchos, destacando en cambio la emergencia y el predominio de la contabilidad racional, e incluso la aparición de un «espíritu» racional. Pero, este espíritu y la práctica de una contabilidad racional dependían de la constitución de un complejo institucional que comprendía (1) el tratamiento de todos los medios

de producción como «propiedad prescindible»; (2) mercados libres; (3) una tecnología racional, incluida la mecanización; (4) una ley calculable; (5) una fuerza laboral libre; y (6) la comercialización de la vida económica (Weber, 1930).

«Libertad», «prescindibilidad» y «calculabilidad» son términos destacados en este contexto, implicando que el trabajo, los bienes y los recursos han sido «liberados» de demandas y obligaciones interpersonales o comunales. En este sistema, por ejemplo, la tierra ya no se considera un recurso colectivo que proporciona medios de subsistencia a todos los componentes de la colectividad en virtud de su pertenencia al grupo. De manera similar, los bienes dejan de ser separables en artículos compartidos por un grupo, una familia o una comunidad y otros que pueden ser vendidos a extraños. Para que la contabilidad racional sea efectiva, todos estos bienes y recursos habrían de ser tratados como partidas en términos de beneficio y coste cuantificables.

Está claro que cuando Weber escribió sobre el «espíritu del capitalismo» no se refería a la noción de empresa ni al afán de beneficios. Señaló al efecto que esta noción y este afán han sido comunes a muchos tipos de sociedad, aunque por lo general permisibles sólo en tratos con gentes ajenas a los límites sociales y culturales propios. Si la búsqueda de ventajas y beneficios no era aceptable en el seno de este estricto círculo de parentesco y comunidad, sí lo era fuera de él. En opinión de Weber, lo que distinguía al espíritu capitalista era la *sumisión* de esta búsqueda de beneficios y la *disolución* de la frontera entre propios y extraños. En otras palabras, dentro del primer círculo, las demandas sociales sobre los bienes y recursos compartibles se disolvían, y el intercambio de unos y otros quedaba sujeto a una única forma cuantificable de contabilidad. Fuera del primer círculo, el acento ya no recaía en el máximo beneficio posible, es decir, en el provecho inmediato, sino en la rentabilidad de la empresa a largo plazo. Esto requería que los intercambios fueran repetibles y los costes (y beneficios) calculables o predecibles.

La «liberación» de tierra, trabajo, capital, y otros bienes y recursos para esta singular clase de contabilidad es resultado de una historia social compleja, y teóricos como Polanyi se referían a ella cuando subrayaron la naturaleza «ficticia» de bienes como la tierra y la mano de obra. Gran parte del trabajo antropológico sobre el capitalismo se ha concentrado en los procesos sociales y culturales, las relaciones y los problemas asociados con el desarrollo del capitalismo en medios que se han transformado, en los que los valores de la comunidad y otros distan de los que pueden registrarse en una hoja de balance o en una cuenta de resultados. En el proceso de liberar el trabajo de la tierra, y los recursos de las demandas de la comunidad y de la familia, de allanar las fronteras entre propios y extraños, las consecuencias del desarrollo del capitalismo para estas comunidades son más que teóricas. WR

Véase también ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA, INTERCAMBIO DE PRESENTES, SOCIALISMO, COMERCIO.

Otras lecturas Dobb, 1946; D. Harvey, 1982; Marx, 1964.

carácter nacional Es un concepto desarrollado por la escuela norteamericana de CULTURA Y PERSONALIDAD para caracterizar la estructura básica de la personalidad o el modelo psicológico de los ciudadanos de las naciones-estado contemporáneas.

Basándose en lo que Anthony Wallace (1961) llamó «métodos deductivos culturales», una variedad de estudios del carácter nacional dedujo las estructuras de personalidad de los miembros individuales de la sociedad de numerosos datos et-

nográficos y con el concurso de modelos psicológicos: a menudo, pero no exclusivamente, psicoanalíticos. Este enfoque atribuía valores o sentidos culturales a experiencias compartidas en la infancia o la niñez. Un segundo método, que Wallace denominó «organizacional», trató de caracterizar las personalidades de una población dada en términos estadísticos basados en las distribuciones de frecuencia de diversos rasgos. Dependía de estudios psicológicamente orientados como HISTORIAS DE VIDA, observaciones etnográficas, y de los resultados de pruebas proyectivas para definir la personalidad modal de un grupo nacional.

Los estudios del carácter nacional adquirieron relieve con la implicación de Estados Unidos en la segunda guerra mundial y mantuvieron su importancia en la década de 1950. El trabajo señero de Ruth BENEDICT (1946) sobre Japón y el análisis de Margaret MEAD (1942) sobre la cultura norteamericana fueron los más conocidos. Gran parte de este esfuerzo respondía a los intentos realizados durante la guerra para estudiar las culturas desde la distancia (Mead, 1953c).

Los estudios del carácter nacional fueron muy criticados debido a su uso ecléctico de datos etonográficos, su tendencia a producir estereotipos de poblaciones muy grandes y la dificultad de aplicar modelos metodológicos de comportamiento individual a sociedades enteras. Su origen como parte del esfuerzo bélico por «conocer al enemigo» sería también estigmatizado más adelante. Aunque el paradigma de estudio explícito fue abandonado y rechazado, muchos de sus temas e intereses siguen siendo centro de investigaciones antropológicas con nuevas etiquetas y rúbricas, y han florecido en disciplinas hermanas, como la psicología social (Inkeles y Levinson, 1996), el análisis cultural (Sollers, 1986), y en menor grado, la sociología (Daniel Bell, 1968). JIA

carisma Introducida la voz en la jerga sociológica por Max WEBER, «carisma» era originalmente un término teológico que se refería al «don de la gracia» que daba fe de la divinidad de Jesús ante sus discípulos (Eisenstadt, 1968; M. Weber, 1968). Weber extendió el concepto más allá de la doctrina cristiana para describir todas las formas de autoridad basadas en la atribución de carácter sobrehumano al dirigente por parte de sus seguidores. Así, identificó como carismáticos a una colección de personajes, desde el guerrero demente al político demagogo, pasando por piratas, revivalistas de discursos incendiarios y profetas mesiánicos. Todos, afirmó, eran sociológicamente equivalentes en el sentido de que su atractivo era primariamente personal, emocional y compulsivo. La noción vernácula de carisma como capacidad de atracción irracional es, por consiguiente, sociológicamente exacta.

Weber contrapuso explícitamente la autoridad carismática tanto al gobierno racional-legal como a las imposiciones de la tradición. Los seguidores no obedecían porque el hacerlo tuviera sentido, ni porque la sumisión fuera consuetudinaria, sino porque intuitivamente reconocían el derecho intrínseco del carismático al mando. Las palabras de Jesús: «Está escrito ... pero Yo os lo digo» expresan según Weber la esencia de la autoridad carismática (Gerth y Mills, 1946, p. 249). Por consiguiente, el carisma se denota por la ausencia de reglas fijas, el rechazo de la organización económica y burocrática y la afirmación de la creatividad, el fervor emocional, la esperanza milenarista y el idealismo revolucionario. En opinión de Weber es el origen de todo cambio social; sólo a través de anunciaciones carismáticas puede derrocarse el viejo orden e instaurarse uno nuevo. Pero esta fuente es asimismo efímera y

pronto se racionaliza en formas autoritarias de rutina por acólitos deseosos de mantener el nuevo orden en provecho propio.

Weber entendió la atracción carismática como fruto de la vívida intensidad emocional de la figura carismática, siguiendo así a Nietzsche, cuyo superhombre era superior precisamente por la fuerza de sus pasiones. Sin embargo, si Nietzsche imaginó a su héroe en soledad, para Weber sólo podía darse el carisma en el seno de relaciones. Los conceptos de contagio emocional y de trance sonambulístico que los psicólogos franceses de las reacciones colectivas Gustave Le Bon (1896) y Gabriel Tarde (1903) habían tomado prestados del mesmerismo (Darnton, 1968) fueron adoptados por Weber para explicar que la actividad carismática muy intensa inspira una excitación recíproca en quienes son testigos de ella y, en consecuencia, excita a la vez temor y entusiasmo. El carisma nace, pues, del frenesí y el carismático arquetípico es el CHAMÁN epileptoide (Gerth y Mills, 1946, p. 246).

Sin embargo, la SOCIOLOGÍA, en palabras de Weber, sólo podía atender a significados y a motivaciones razonables de la acción; el éxtasis carismático, aunque de importancia tremenda por sus consecuencias, no podía ser estudiado. El enfoque debía llevarse más bien a la manera en que el impulso extático original se racionalizaba en un sistema de símbolos e instituciones sagradas (Greenfeld, 1985). Antropólogos y sociólogos han seguido el consejo de Weber y, en general, han hecho objeto único de estudio a la forma racionalizada del carisma institucionalizado. Clifford GEERTZ (1983, p. 123), por ejemplo, afirmó que «carisma» se define simplemente «como la sacralidad inherente al poder soberano» (véase también Shils, 1965). Desde este marco de referencia, el frenesí del chamán se contempla como una búsqueda de coherencia y significado, y toda autoridad legítima es carismática. Este enfoque «tiene sentido» porque permite una concentración fructífera en el desarrollo y legitimación de los sistemas de significado culturalmente constituidos, pero fracasa en la medida en que ignora las ambigüedades y compulsiones empíricas del carisma en su forma emocional primigenia.

Los teóricos con inclinaciones psicológicas, en cambio, han concentrado su atención en la estructura de carácter subyacente a la presentación apasionada del yo por el propio carismático y en las razones subyacentes de que el colectivo la encuentre hipnótica (Erikson, 1970; Bion, 1961). Pero si la teoría sociológica tiende a «normalizar» al carisma, el psicoanálisis tiende a «demonizarlo», convirtiendo a los dirigentes y a los dirigidos en neuróticos y psicóticos.

Un modelo más holístico de carisma puede construirse a partir de la obra de los teóricos sociales que valoran sobre todo la intensificación de la emoción y la confusión normalmente precursoras del estado carismático. Éste, precipitado generalmente por una crisis de identidad cultural o personal, puede conducir a que se sienta atracción por un dirigente vital y conspicuo cuyo aspecto sobrehumano deriva en parte de sus insólitas facultades de actor para poner de manifiesto estados emocionales de gran valor cultural; la actuación de este cabecilla refleja y amplifica los deseos de sus seguidores y estimula la fusión en el seno del movimiento carismático que confiere poder (I. Lewis, 1986; Lindholm, 1990; Willner, 1984).

El estudio del carisma ofrece, por tanto, un campo de investigación muy fértil que vincula la cultura, la experiencia personal y la psicología del individuo con el compromiso colectivo y la construcción creativa de nuevos sistemas de significado. CL

Véase también BIGMAN, CULTOS.

Otras lecturas Devereux, 1955; Glassman y Swatos, 1986; Kracke, 1978; Lindholm, 1988; Zablocki, 1980.

casta, sociedades de Son aquellas en las que grupos de personas con ocupaciones o características específicas se ordenan jerárquicamente. Los rangos establecidos se basan ostensiblemente en el grado de contaminación implícito en el trabajo asignado a cada casta o en otras características del grupo. La posición del individuo en la escala de castas puede considerarse como recompensa o castigo en relación con su avance espiritual (véase PUREZA/POLUCIÓN).

En la India, la sociedad de castas más famosa (algunos dicen que la única), se encuentran cuatro grandes grupos o *varnas*: los «dos veces nacidos» sacerdotes brahmanes, guerreros kshatriya y mercaderes vaisiya, y los «una vez nacidos» campesinos sudra. Por debajo de éstos y oficialmente excluidos del sistema de castas se encuentran los Intocables (los *harijan* de Gandhi o «hijos de Dios», hoy autoproclamados *Dalits* u «oprimidos», que desempeñan los oficios más contaminantes).

Aunque los brahmanes son universalmente reconocidos como la casta espiritualmente menos contaminada, el consenso no es absoluto en lo que se refiere a quién es su representante sumo y por qué. Por ejemplo, los apóstatas pueden reclamar una santidad especial haciendo gala de un ascetismo y una pureza extraordinarios o practicando el canibalismo y la autodegradación o entregándose a la intoxicación y al exceso (J. Parry, 1982; Lynch, 1990).

Más aún, los kshariya, que tradicionalmente habían sido la clase gobernante, establecieron patrones de valoración para sí mismos para contrarrestar así los asertos de preeminencia de los brahmanes (Inden, 1990; Heesterman, 1985). De hecho, Dirks (1987) arguyó que la imagen brahmánica de casta era simplemente un fantasioso desiderátum de los sacerdotes en una atmósfera colonial que favorecía la disyunción entre el poder de la corona y la legitimidad religiosa.

Sin embargo, entre la gente ordinaria, la principal competición entre castas se da en un plano de organización inferior. Todas las *varnas* se dividen en multitudinarios *jatis* o grupos locales endógamos agremiados que constituyen la variopinta fuerza laboral de la sociedad. Estos *jatis* pueden opositar, y de hecho lo hacen, a las mejores posiciones relativas de su colectivo y tratan de ascender de rango a mediante lo que Srinivas (1962) denominó célebremente la «sanscritización»: emulando los atributos de las castas superiores. Así, una casta económicamente afortunada puede adoptar hábitos y acceder a ocupaciones menos contaminantes para reclamar en consecuencia una posición superior en el sistema de castas. La aceptación consiguiente varía (F. Bailey 1957), pero demuestra claramente que la movilidad ascendente (y descendente) de rango en el *jati* era mucho más probable antes de que los censos coloniales fijaran de forma inmutable las posiciones de casta en documentos escritos.

Las definiciones académicas de casta tampoco son muy sólidas y definen dos posiciones mutuamente excluyentes. La primera es estructural y funcional y considera a la casta como una categoría tipológica comparable en muchos aspectos a las organizaciones jerárquicas comunes. En la misma clave, Gerald Berreman escribió que «un sistema de castas es semejante a una sociedad plural cuyas secciones discretas se jerarquizan verticalmente» (1968, p. 55). Las castas de la India son, pues, análogas a las estructuras sociales de otros lugares con diferenciación social similar, como ocurre con la clasifi-

cación racial norteamericana (Goethals, 1961; Bujra, 1971).

La segunda escuela entiende que las castas de la India no son sino un mundo totalmente simbólico, singular y cerrado, que no puede compararse con otros sistemas. La mayoría de autores de esta línea de pensamiento convendrían con la definición clásica de Bougle en el sentido de que «el espíritu de casta reúne las tres tendencias siguientes: repulsión, jerarquía y especialización hereditaria» (1971, p. 9). Las controversias al respecto giran en torno a cuál de estos aspectos es el predominante.

Dumont, el más conocido teórico de la escuela simbólica, basó su interpretación de casta en los atributos de jerarquía y repulsión. En su libro *Homo hierarchicus* (1970) se centró en la rigidez de las posiciones de casta en uno y otro extremo del espectro jerárquico (brahmanes e intocables) y en la radical oposición en el pensamiento hindú entre categorías de poder y categorías de posición. LEACH, por su parte, subrayó la prioridad de la especialización hereditaria; diagnosticó el sistema de tal modo que «cada casta, no meramente la elite encumbrada, posee sus "privilegios" especiales» (1960a, p. 7).

Algo diferente fue el enfoque de Marriott e Inden, quienes postularon un monismo indígena basado en el supuesto de que en una sociedad de castas «todos los seres vivos se diferencian en géneros o clases, cada una de las cuales se cree poseedora de una sustancia definitoria» (1974, p. 983). Estas sustancias, expone la teoría, está constituidas por transacciones varias, en particular por intercambios de comida. Marriott e Inden pudieron componer así ordinogramas que sitúan todos los grupos diferentes de la India en este paradigma.

La dificultad de una teoría interpretativa reside en el puesto de un no hindú dentro del sistema de castas. Por ejemplo, los musulmanes, que constituyen aproximadamente el 12 por ciento de la población de la India, proclaman la igualdad de todos los creyentes y niegan la validez de estas nociones de contaminación (Lindholm, 1986). El problema de acomodar a estos no creyentes en el seno de la sociedad de castas no es meramente académico, como revelan estremecedoramente las actuales luchas sectarias. CL

Véase también SOCIEDADES PLURALES, RAZA.

Otras lecturas Berreman, 1979; Beteille, 1965; Klass, 1980; Marglin, 1985; Marriott, 1990.

caza Proceso de captura y muerte de animales no domésticos para la subsistencia, el vestido y otros usos. Constituye un complejo comportamental que requiere de muchas habilidades, como la programación (aprendizaje de una gran variedad de técnicas), la percepción (interpretación de signos visuales), el acecho, la inmovilización, la muerte y la captura (W. Laughlin, 1968).

Tipos de caza

Cabe distinguir varias formas en el método cinegético:

1. Carroñería, consistente en la recolección de cadáveres de animales, que no siendo estrictamente caza, es considerada por algunos analistas como un paso intermedio hacia la adopción de ésta propiamente dicha, por parte de los protohomínidos.

2. Caza móvil, que implica el seguimiento, persecución, acecho y lesión de la presa individual con captura y muerte consiguientes. Es probablemente el método cinegético más común.

3. Caza móvil en grupo con objeto de conducir a la presa hacia un punto dado: una sucesión de redes, un barranco cerrado o un precipicio donde pueda ser capturada o muerta en gran número. Un

ejemplo notable es el de los célebres saltos de búfalo del Oeste norteamericano.
4. La caza de apostadero, en la cual cazadores estacionarios esperan ocultos a que la presa acuda a un bebedero batido desde su posición. Se combina a menudo con la caza en grupo cuando el cazador empuja a la presa en dirección de los apostados.
5. La caza con trampa u hoya de caída se sirve de cebos dispuestos a lo largo del trayecto recorrido por la presa con inspección periódica de aquéllos.
6. La PESCA representa una forma de caza en la que las técnicas de uso terrestre se adaptan a los escenarios fluviales, lacustres o marítimos. Suele considerarse una categoría subsistencial distinta, pero la pesca con venablo en particular requiere aptitudes similares a las de la caza móvil en grupo.
7. La caza marítima de focas, morsas y ballenas desde botes se parece mucho a la terrestre móvil en cuanto a técnica, salvo en que el arpón debe llevar cabos que permitan el arrastre de la pieza cobrada hasta el bote captor o la orilla. Ha constituido una fuente principal de subsistencia en las latitudes marítimas septentrionales.

Caza y sociedad

Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, la caza (y la recolección) han constituido el modo de subsistencia universal de los homínidos y sus sucesores humanos. Si es posible hablar de la naturaleza humana, cualquiera que sea su definición, se forjó en nuestro patrimonio común como cazadores-recolectores. Por ejemplo, la caza es una actividad estrechamente vinculada al GÉNERO, siendo el masculino el que la practica en más del 90 por ciento de los casos. Sin embargo, la asociación de la caza con la GUERRA y la agresividad masculina es mucho más compleja y los argumentos que las vinculan debieran analizarse con gran cautela.

En la actualidad hay pueblos cazadores sólo en una pocas áreas aisladas, pero aún en 1500 un tercio del globo habitable estaba ocupado por pueblos no agricultores. Entre los nómadas contemporáneos, la aportación de la actividad cinegética a la DIETA varía notablemente desde un mínimo del 20 por ciento entre los recolectores tropicales a más del 80 por ciento en las latitudes árticas.

La caza sigue siendo una importante fuente de subsistencia en las sociedades posrecolectoras (categoría que comprende a toda la humanidad). En algunas partes del Estados Unidos rural y en Canadá, en Terranova por ejemplo (P. Smith, 1990), así como en Carolina del Norte (S. Marks, 1991), la caza puede suministrar todavía hasta el 25 por ciento de la provisión alimentaria de la unidad doméstica. En Europa moderna, la caza es un importante marcador social: prestigioso pasatiempo entre los muy ricos, que organizaban partidas de cazas de zorros y batidas de ánades; y actividad subsistencial para los muy pobres, que habían de arrostrar las incursiones «furtivas» para sobrevivir. En la América del Norte contemporánea no aborigen, la caza ha pasado a ser un marcador de machismo y de solidaridad masculina entre la clase trabajadora tanto urbana como rural.

Filósofos y escritores como Robert Ardrey (1976) y Konrad Lorenz (1966) han reflexionado sobre el significado más profundo de la caza en el proceso de la hominización, y sobre de qué manera la violencia inherente al acto de dar muerte puede vincularse con la propensión humana a la agresión interpresonal y la guerra. Sin embargo, cuando pueblos cazadores como los cree, los bosquimanos y los aborígenes australianos son preguntados al respecto, responden que no consideran la caza como un acto de VIOLENCIA, sino como algo sumamente instrumental que requiere frialdad de ánimo y una preparación cui-

dadosa. Presentan una actitud de reverencia, no de hostilidad, hacia la presa. Esto ha llevado a otros a considerar el papel de lo sagrado en la caza y sus vínculos con el ritual del SACRIFICIO (W. Smith, 1889; C. Martin, 1978), tema abordado por José Ortega y Gasset en *Meditaciones sobre la caza* (1972). RiL

cazadores de cabezas Se dice de aquellos pueblos que practican la decapitación de sus enemigos, cuya cabeza conservan. Se han localizado en las Américas, Asia y Europa, pero los motivos de la práctica y el tratamiento respectivo de las cabezas varían. En el curso de las guerras interétnicas del siglo XIX en los Balcanes, los hombres exhibían las cabezas de sus enemigos en el cinto como prueba de valor (Durham, 1923). Los ilongot de las Filipinas dejaban las cabezas de sus víctimas en el campo de batalla, aduciendo que así se aliviaban del «peso» de la afrenta (R. Rosaldo, 1980, pp. 140-142). En Papúa Nueva Guinea, los marind anim coleccionaban cabezas para, dice la leyenda oral, reponer su inventario de nombres personales; en Borneo, en cambio, la obtención de nuevas cabezas daba lugar a importantes festivales con revitalización consiguiente de la comunidad. Los jíbaros del Ecuador conservaban sólo el cuero cabelludo y los tejidos de la cara para producir sus famosas cabezas reducidas, mientras que los antiguos escitas de la región del mar Negro usaban la bóveda craneana del enemigo como vaso para libaciones (Herodoto 1987 [440 a.C.], pp. 4-65). La práctica de los indios de América del Norte de hacerse con el cuero cabelludo del enemigo puede verse como una variante de estas prácticas de decapitación (Axtell, 1981a).

La variedad de creencias y prácticas relativas a la decapitación vetan las explicaciones universales. La teoría más generalizada señala a una especie de «sustancia anímica» alienable concentrada en la cabeza. La idea fue primeramente aplicada a los toraja de Sulawesi, que asocian la posesión de cráneos con un aumento de la fertilidad y de la productividad agrícola. Pero el concepto subyacente no es propio de los indígenas y su naturaleza cuasi filosófica es una expresión de nuestras ideas de causalidad más que de las suyas (Needham, 1983). Las explicaciones ecológicas han atribuido a la caza de cabezas la función de aliviar la densidad poblacional. Los últimos enfoques han destacado la práctica como VIOLENCIA trivializada relacionada con el SACRIFICIO, han tratado de encontrar interpretaciones culturalmente específicas y han tenido en cuenta los persistentes temores que despierta para explicar la importancia que sigue otorgándole el mundo moderno. PM

Véase también GUERRA.

Otras lecturas Hoskins, 1996; R. Rosaldo, 1980; Vayda, 1969a.

cazadores-recolectores *Véase* RECOLECTORES.

chamán, chamanismo La voz «chamán» deriva de la palabra siberiana tungusí «saman», que significa «conocer a través del éxtasis» (Shirokogoroff, 1935). Como «técnico de lo sagrado» (por usar la famosa frase de Mircea Eliade), el chamán es la figura carismática por antonomasia, que encarna en su persona a los espíritus e inspira la admiración y veneración de la congregación. Como escribió Weston La Barre (1970, p. 108), «la diferencia real entre un chamán y un sacerdote es dónde se encuentra el dios, dentro o fuera». Entendido en su sentido más amplio como corporeización de la divinidad, el chamanismo bien puede ser la RELIGIÓN paradigmática arcaica.

Sin embargo, prosiguen las controversias sobre qué categoría exacta atribuir al

chamán. ¿Se distingue el éxtasis del chamanismo de la posesión por un espíritu, como ocurre en los rituales del vudú? ¿Requiere el chamanismo un viaje mágico al mundo de los espíritus? ¿Ha de darse cuenta el chamán de lo que ocurre en el transcurso del trance? ¿Necesita el chamán un espíritu tutelar? En cualquier caso, el aspecto central del chamanismo es la manifestación pública del TRANCE extático.

Típicamente, los chamanes no eligen su ocupación voluntariamente, sino que más bien son «llamados» por ESPÍRITUS que llevan al iniciado a ámbitos de intensas y a veces terribles sensaciones de sufrimiento personal, poderosa emoción y desintegración de la propia identidad. La ferocidad de la fase de iniciación varía entre individuos y culturas, pero a menudo se dice que los espíritus se adueñan de los iniciados, los evisceran y los fragmentan en mínimas porciones.

Durante el estadio de iniciación, bajo la amenaza de desintegración, los iniciados parecen presentar graves trastornos mentales. Después el chamán puede seguir comportándose de manera extraña; así, la salud mental de los chamanes ha sido tema candente de debate antropológico (véase Winkelman, 1986, para un análisis general).

Sea cual sea el estado mental del chamán, su «singularidad» es en general muy estereotipada. A menudo implica TRAVESTISMO, que gráficamente simboliza el estado «fronterizo» del practicante, aunque ello no implique necesariamente homosexualidad, como tampoco implica locura una expresión habitualmente abstracta (Czaplicka, 1914, pp. 243-255).

Más aún, en toda cultura con chamanismo, las propias gentes distinguen entre el estado mental auténtico del chamán y la locura. En términos generales, ésta (a menudo definida culturalmente como posesión por los espíritus) se entiende precursora del don chamánico; sin embargo, a diferencia del loco, el chamán aprende a dominar los espíritus que lo poseen y entra y sale de este estado de disociación a voluntad (Noll, 1983). El chamán es, pues, una figura curiosamente dividida, a la vez apresada por el trance y libre de éste; es un actor consciente y, simultáneamente, un participante extasiado. El grado de fraude implícito en el acto sigue siendo materia de debate. Pero aun con el uso de añagazas para intensificar el pasmo de la audiencia, hay cierto consenso en que los «mejores» chamanes acceden ciertamente a un estado de consciencia alterado en el ejercicio de su ministerio.

La transformación en chamán es, pues, una traslación desde una fase de iniciación con desintegración de la identidad, a través de una autorreconstrucción dolorosa que lleva a un renacer como oficiante transformado capaz de controlar y revelar los potentes espíritus que fragmentan a otras almas más débiles (véase I. Lewis, 1971, con referencia a esta formulación). Los poderes que adquiere el chamán gracias a este control sobre los espíritus clásticos incluyen a menudo la facultad de leer mentes y ver desde la distancia, el poder de la visión radiográfica, y capacidades mágicas de sanación (y producción) de enfermedades, así como predecir el futuro y abandonar el cuerpo físico propio para unirse con un espíritu familiar en el mundo animal. La épica batalla para alcanzar estos poderes constituye la base de la sesión chamánica, que LÉVI-STRAUSS (1963a, p. ix) caracterizó como una especie de «abreacción» que espectacularmente recapitula la experiencia iniciatoria original de desintegración y reintegración del chamán. Una vez efectuado el viaje mítico al mundo de los espíritus y demostrado poderes de transfiguración y trascendencia de la muerte, el chamán regresa

triunfante dotado de poderes de sanación mágicos (véase Grim, 1983, para relatos representativos). Todo ello ocurre en un contexto colectivo enormemente teatral donde «la audiencia consiste al mismo tiempo en actores y participantes» (Shirokogoroff, 1935, p. 33).

Aunque las grandes religiones de Asía y las Américas pueden haber tenido sus raíces en el trance chamánico (Chang, 1983), no deja de ser cierto que la expresión pública de la posesión chamánica es menos aceptable a medida que la sociedad se hace más compleja e intolerante de los estados de consciencia alterados potencialmente subversivos (Bourguignon, 1968; Lindholm, 1990). En estas circunstancias, el chamanismo es marginalizado, sus oficiantes femeninas adquieren más notoriedad (Ohnuki-Tierney, 1980) y el chamán local es a menudo condenado por BRUJO. Por otra parte, los sometidos indefensos pueden ver al chamán-brujo como profeta mesiánico inspirador de rebelión (I. Lewis, 1971). Por tanto, el chamanismo puede tener un papel crucial tanto desde el punto de vista político como espiritual. CL

Véase también CARISMA, ADIVINACIÓN, ETNOBOTÁNICA, SISTEMAS MÉDICOS.

Otras lecturas Balzer, 1990; Bogoras, 1904, Devereux, 1963; Dioszegi y Hoppal, 1978; Erdsman, 1967; Harner, 1980; I. Lewis, 1986; W. Park, 1938; L. Peters, 1982.

Chayanov, pendiente de Describe las variaciones en el uso de la mano de obra en dos sistemas agriculturales diferentes, donde la mano de obra escasea con respecto a la tierra disponible. Un verdadero hito en el conocimiento del uso de la fuerza laboral en tales sistemas fue la divulgación, que debemos a Sahlin (1971, 1972), de la obra del economista ruso de principios del siglo XX A.V. Chayanov.

Chayanov (1966) señaló que el uso de mano de obra en las sociedades ricas en tierra y pobres en recursos humanos varía de acuerdo con las demandas impuestas por la estructura demográfica de la economía productiva. Las economías con cocientes de consumo-producción más altos (y más onerosos) presentarán una

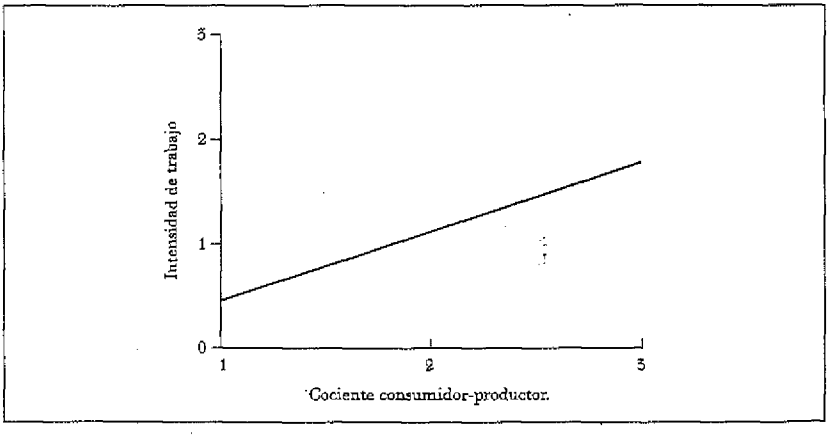


Figura 1. Pendiente de Chayanov para agricultores de Borneo.

mayor proporción de mano de obra activa que aquellas con cocientes más bajos (y menos onerosos). El uso de los recursos humanos en uno u otro tipo de economía viene determinado por el mismo factor: la intersección de las curvas de aprovechamiento y desaprovechamiento, respectivamente, de la propia fuerza laboral. A mayor cociente de consumidores frente a productores, mayor será el aprovechamiento de producto adicional y menor el despilfarro de la mano de obra extra. Gráficamente representada, esta relación se ha dado en llamar la «pendiente de Chayanov» (véase figura 1).
Los antropólogos han hecho uso (y abuso) de la pendiente de Chayanov en el análisis de todo tipo de sociedades, pero su máxima potencia explicativa se da en el análisis de las comunidades contemporáneas basadas en el laboreo de ARRASAMIENTO (Dove, 1984). MRDyML
Véase también AGRICULTURA.
Otras lecturas Durrenberg, 1984; Netting, 1993.

ciclo de desarrollo Se denomina cambio cíclico a los cursos regulares y repetitivos de crecimiento, declive y reactivación. El concepto de ciclo de desarrollo aplica la metáfora biológica del ciclo vital a grupos más que a individuos. Algunos grupos de todas las sociedades se consideran constituyentes permanentes (grupos incorporados); otros se entienden como efímeros. Por definición, todos los fenómenos efímeros deben seguir un curso de fundación, realización y desaparición, y el ciclo de desarrollo podría aplicarse a cualquiera de estas vías predecibles. En la práctica, la unidad efímera más importante sujeta al ciclo de desarrollo es la del CICLO DOMÉSTICO. Éstos se fundan (generalmente mediante el matrimonio), crecen con el nacimiento de los niños y la incorporación de otros allegados dependientes y se dispersan por casamiento a su vez de los hijos y muerte de la generación mayor. Todas las sociedades presentan en este sentido un modelo similar de crecimiento y declive en estas líneas, cuyos hitos definitorios son a menudo ritualmente marcados, y en general diferentes de una a otra. Una innovación teórica importante en la antropología estructural-funcional británica, en particular por vía del trabajo de Jack Goodie y Meyer FORTES (1958), fue distinguir entre el campo doméstico de los grupos efímeros y el campo político-legal de los grupos permanentes y postular que el ciclo de desarrollo de los grupos domésticos se regía por estructuras permanentes (véase FUNCIONALISMO, ESTRUCTURALISMO). La variación en el curso del desarrollo del grupo doméstico de una sociedad a otra se explicaría por las diferencias existentes entre las estructuras que respectivamente las comprenden. JIG

ciclo de vida Conjunto de etapas y roles por los que debe pasar la persona en el curso normal de su biografía y modo en que la cultura regula el crecimiento y el cambio humanos.
En el ciclo de vida biológica cada nueva fase se señala por cambios en el organismo individual. El cambio corporal puede constituir un criterio de paso al estadio siguiente, pero el principal es cuán presto está el actor a asumir nuevos papeles en el drama social. La madurez sexual por sí misma no capacita al hombre para el matrimonio en muchas sociedades, sino que también debe haber demostrado su capacidad para sostener una UNIDAD DOMÉSTICA. El universo cultural se construye sobre la persona como actor social. Como dijo Jules Henry (1973), el peso social de las gentes se mide por su «capacidad de ser echadas de menos».
El término «ciclo de vida» se extiende vagamente a otras secuencias repetitivas

del quehacer humano. Ejemplos al respecto son el ciclo de vida familiar o CICLO DE DESARROLLO, el de las modas, y las teorías sobre ciclos de vida del ascenso y declive de las grandes civilizaciones. Estos ciclos pueden carecer de conexión obvia con el proceso biológico, pero las visiones de una «economía madura» o una «civilización senescente» pueden ser retóricamente seductoras.

Los esquemas culturales ayudan a hacer la acción social más previsible al designar secuencias de roles y momentos de promoción en ellos como naturales o deseables. Por ejemplo, los miembros de una sociedad pueden juzgar fácilmente cuándo, según las reglas locales, una persona ha contraído un «matrimonio tardío» o sufrido una «muerte prematura». En la realidad, pocas personas culminarán la carrera: algunas no vivirán lo suficiente para cumplir todas las etapas: otras no serán promovidas en el momento oportuno o se revelarán incapaces de satisfacer el rol esperado. Pero al aportar una visión de normalidad, estos esquemas amortiguan las olas turbulentas de los individuos en progresión a través del sistema.

Estos programas de tiempo limitan nuestra conducta como personas, pero también constituyen un recurso. Nos presionan a avanzar «con el tiempo». Cuando los japoneses hablan del momento de casarse, por ejemplo, pueden referirse chuscamente a las mujeres como «tartas de Navidad» y a los hombres como «potaje de Año Nuevo», sobras pasadas si no se han casado a los veinticinco y treintaiún años respectivamente. Pero estos programas temporales son a la vez prometedores y ominosos. Sugieren que aquellos que crecen y maduran correctamente se verán recompensados con un ciclo completo de experiencia humana que culmina en la sabiduría y se cierra con la muerte en edad provecta.

Los esquemas culturales difieren en los términos usados para definir la toalidad del ciclo vital. En algunos es sólo una moderada curva de cambio; en otros es un círculo completo que se cierra, por tanto, en sí mismo; y en unos terceros, por ejemplo, incluso un eterno reciclaje de la sustancia humana en un continuo proceso de REENCARNACIÓN. También difieren en la definición de «vida». Los más reconocen a la persona como entidad social desde algún tiempo antes de nacer hasta bastante más allá de la MUERTE. En el lenguaje popular de Estados Unidos, la vida discurre «desde la cuna hasta la tumba». Sin embargo, algunos fetos, cadáveres y poseedores de PROPIEDAD muertos constituyen entidades sociales en el sistema legal estadounidense. Puede que no sean personas «plenas», pero sí dotadas de derechos particulares aceptados por otros o por el estado. El momento en que termina o empieza la vida puede ser un tema amargamente controvertido, como se aprecia en las polémicas actuales sobre el aborto y la eutanasia.

Los antropólogos han hecho uso desde hace mucho tiempo de esquemas de ciclo de vida para describir sistemas culturales que les permitieran fijar cronológicamente los eventos humanos. Los informes etnográficos incluyen rutinariamente un esbozo de la tabla cronológica ideal, y a veces de sus variantes para hombres y mujeres, para las elites y para la gente corriente. Sin embargo, las investigaciones y análisis más profundos solían limitarse a dos tópicos: los RITOS DE PASO (en particular en los trabajos de Victor TURNER [1969] y Arnold van GENNEP [1960]) y la SOCIALIZACIÓN. Pese a sus logros, ambas líneas de investigación han compartido el sesgo del proceso humano inherente a la definición del ciclo de vida como marco de tratamiento normativo.

Hacia 1970, los antropológos iban desprendiéndose ya de este enfoque tan es-

trecho de las realidades de la vida. Desde entonces se ha abierto una nuevo objetivo de investigación del curso vital de la biografía humana (Plath, 1987), y en este propósito se les suman estudiosos de una modalidad particular de las ciencias sociales y médicas (Lock, 1991). A esta novedosa área de interés se aplica el término «estudios del *curso* de la vida» a fin de indicar que el crecimiento, el ENVEJECIMIENTO y la salud son fenómenos fluidos que no pueden explicarse con una única secuencia lineal de estadios (Hagestad, 1990). Incluso una sociedad supuestamente «simple» presenta una serie de «cronologías» diversas que interaccionan de modo contingente (A. Moore, 1973; Roth, 1963).

En nuestra época, la antropología va abandonando su visión lineal de la ontogenia humana, un proceso muy parecido al que en pleno siglo XX cuestionó su visión lineal de la filogenia humana.

DWP

Otras lecturas Myerhoff, 1978; Myerhoff y Simic, 1978; Plath, 1980.

ciclo doméstico El grupo doméstico es la unidad más importante en toda sociedad donde se aplica la idea de ciclo de desarrollo. «Doméstico» deriva del latín *domus* y hace referencia a la casa, una unidad en cuyo seno nacen continuamente las generaciones, crecen hasta la edad adulta y son reemplazadas por sus hijos. Cuanto menor es el grupo social, tanto más obvio es el modelo cíclico vinculado al ciclo vital humano. Las familias nucleares contienen sólo dos generaciones: se fundan por matrimonio, crecen con el nacimiento de los hijos, menguan con el casamiento de éstos y desaparecen como grupos sociales con la muerte de uno de los esposos. Las familias ampliadas siguen pautas más complejas, donde los hijos casados permanecen en la unidad hasta su partida final, a menudo mucho después de la muerte de la generación mayor. Las grandes unidades parentelares no suelen presentar modelos cíclicos de crecimiento y declive porque sus miembros se renuevan continuamente. Todas las sociedades muestran modelos culturales de crecimiento y cambio del grupo doméstico fundamentados en las instituciones. Todos los individuos saben cómo debe vivirse el ciclo prescrito.

Las principales razones para considerar el modelo cíclico de crecimiento en el estudio de los grupos domésticos reside en que los trabajos de campo describen la gran variedad de los grupos en un momento dado. Por consiguiente, hemos de ser capaces de diferenciar entre grupos que se encuentran en estadios distintos del ciclo de aquellos que difieren en tamaño y composición porque existen en condiciones diferentes de posición y opulencia social.

JIG

Véase también CICLO DE DESARROLLO, SUCESIÓN.

ciencia *Véase* TECNOLOGÍA.

circuncisión (Literalmente, «corte alrededor».) Es un término que se aplica sobre todo a la circuncisión masculina, práctica cultural y religiosa muy extendida de escisión total o parcial del prepucio dejando expuesto el glande. Los musulmanes y los judíos consideran generalmente la circuncisión un precepto religioso correspondientemente celebrado tanto si se efectúa ritualmente —por ejemplo, la ceremonia del *Brith Milah* de los judíos en el octavo día tras el nacimiento— como si tiene lugar más adelante, en plena infancia o a raíz de la conversión religiosa. Muchos norteamericanos y algunos europeos y africanos que no son ni musulmanes ni judíos la practican con los niños, por lo común al nacer, por conformidad con la tradición. Mu-

chos la creen beneficiosa para la salud y la higiene, aunque las autoridades médicas suelen oponerse a ella por entender que entraña un riesgo innecesario.

En algunas culturas aborígenes africanas y australianas, esta cirugía genital masculina ha formado parte del rito de paso a la virilidad adulta. La subincisión –corte practicado a lo largo de la cara inferior del pene, ensanchamiento de éste, a menudo lesionando la uretra– ha sido practicada a veces en Australia, mientras que la superincisión –corte a lo largo de la cara dorsal del prepucio– ha sido común en algunas culturas de las islas del Pacífico.

La circuncisión femenina es un eufemismo muy difundido para indicar varios tipos de cirugía genital femenina tradicional. Corriente en el África occidental, sahariana y nororiental, también ha sido documentada en algunos pueblos del sureste asiático y en las Américas (Toubia, 1993, p. 5). En América del Norte incluso llegó a prescribirse a principios del siglo XX como forma de tratamiento contra la masturbación. En las culturas donde esta cirugía se practica de manera general suele aplicarse bien a niñas muy jóvenes (por ejemplo, la edad de cinco a siete años es la norma entre los árabes sudaneses), bien en adolescentes como rito de paso previo al matrimonio (como ocurre entre los masai y los gikuyu en Kenia) (Davison, 1989).

La modalidad menos lesiva de la circuncisión femenina consiste en la ablación del prepucio clitórico, comparable a la circuncisión masculina, acompañada a menudo de un recorte o ablación parcial del propio clítoris. Cuando la ablación es total se dice «clitoridectomía», y «excisión» cuando a ésta se suma la ablación de los tejidos adyacentes del prepucio y los labios.

La forma más grave y cruenta de la circuncisión femenina es la infibulación (o «circuncisión faraónica», en reconocimiento de su supuesto origen en las antiguas culturas nilóticas). El clítoris, el prepucio, los labios menores y gran parte de los mayores son excindidos y la abertura practicada es seguidamente ocluida transversalmente a la vagina uniendo los tejidos de ambos lados. Curada la herida, el tejido cicatricial bloquea la abertura salvo por un mínimo orificio único conservado mediante la inserción de un pequeño objeto, un fino tallo o paja, que permite el paso de la orina y el flujo menstrual. También se practican algunas formas intermedias con excisión de menos tejido y la consiguiente ampliación del orificio de salida (Abdalla, 1982).

Las consecuencias para la salud pueden ser muy graves. El acto quirúrgico en sí mismo puede causar intenso dolor a las muchachas, hemorragia y a menudo conmoción, con retención de orina, infecciones y septicemia. Si se practica la infibulación no es raro que el tejido cicatricial obstruya el paso de la menstruación o dificulte en extremo la primera cópula. La infibulación dificulta igualmente el parto, que sólo puede llevarse a término mediante una nueva incisión de urgencia. Esta circunstancia puede ocasionar fístulas vesicovaginales, complicación grave con necrosis tisular y apertura antinatura entre la vagina y otras estructuras internas. Logrado el parto, suele practicarse la reinfibulación. No ha de sorprender que la costumbre sea causa de graves efectos psicológicos (El Dareer, 1982).

En reconocimiento de la peligrosidad de estas cirugías se ha acuñado el término de «mutilación genital femenina».

Las razones aducidas para justificar la circuncisión femenina varían de una cultura a otra y no se asocian con ninguna tradición religiosa única. En África, por ejemplo, ha sido practicada por musulmanes, cristianos, judíos y seguidores de

otras culturas religiosas. Aunque la mayoría de los musulmanes no la practican e incluso se oponen a ella por contraria a los preceptos islámicos, muchos musulmanes del África nororiental creen que en sus formas más leves es aceptable, basándose al efecto en la interpretación de algunas enseñanzas atribuidas a Mahoma. Dado que las tradiciones del Profeta reciben el nombre de *sunna*, a estas formas leves se las da en llamar «circuncisión *sunna*» (Gruenbaum, 1991).

Otras explicaciones culturales de la práctica incluyen la preservación de la virginidad (reduciendo el deseo sexual y obstaculizando la penetración), la belleza (adecuación a la estética cultural), la limpieza, la purificación (árabe *tahur*), la identidad sexual (eliminación de las partes «masculinas») y la garantía de placer sexual del hombre.

Los esfuerzos en la educación sanitaria pública para modificar o eliminar esta clase de cirugía han ganado relevancia en años recientes (Koso-Thomas, 1987).

EG

Otras lecturas Hosken, 1993; Paige y Paige, 1981.

clanes Grupos de descendencia unilineal que vinculan a una serie de colectivos descendientes de un antepasado teóricamente común cuya genealogía con frecuencia no se recuerda o es puramente mitológica. Así, los miembros de un clan pueden compartir un nombre o antepasado común con el que se suponen emparentados y, no obstante, ser incapaces de definir los vínculos entre los linajes componentes. Los clanes son a menudo exógamos y los que ocupan una región determinada pueden funcionar como unidades políticas territoriales. *Matriclán* es el que se organiza sobre una base de descendencia matrilineal; *patriclán*, conforme a descendencia patrilineal. Alternativamente, el término se aplica para distinguir las grandes unidades de las más pequeñas, donde los nexos genealógicos se recuerdan y pueden ser definidos (creando técnicamente un sistema de estirpe extensa y única), en el que los linajes de orden superior son funcionalmente equivalentes a los clanes. MR

clase Las clases sociales constituyen divisiones de orden mayor de las SOCIEDADES COMPLEJAS, y sus miembros poseen diversas medidas de riqueza, poder y prestigio, derivados de su posición respectiva en la DIVISIÓN DEL TRABAJO. Aunque la «clase» es uno de los conceptos más poderosos al alcance de los estudiosos de las sociedades grandes y complejas, también es uno de los menos uniformes en su significado y uso.

La voz fue acuñada en la época de las transformaciones sociales asociadas al crecimiento del CAPITALISMO industrial; su significado ha sido profundamente influido por el trabajo de Karl Marx, quien formuló un modelo de desarrollo que reflejaba los modelos emergentes de una estructura de clase simplificada a medida que las sociedades progresaban hacia un modo universal de organización social impuesto por el capitalismo burgués en expansión por todo el mundo. Aunque Marx escribió poco específicamente sobre clases, su esquema secuencial general de las épocas caracterizadas por amos y esclavos, señores y siervos, burgueses y proletariado ha tenido gran influencia en los antropólogos. Max Weber aceptó muchas de las ideas de Marx acerca de la propagación global de la MODERNIZACIÓN basada en el progreso tecnológico, pero puso los cimientos de la contribución de la antropología a la interpretación de clase como reconociendo que las sociedades se «insertan» diferencialmente en el SISTEMA MUNDIAL (véase TEORÍA DEL S. M.) emergente, y también que la dimensión cultural, o ideológica,

de las relaciones de clase es más importante de lo que en general se supone, menos fácil de comprender y que posee una capacidad transformadora que complementa, y a veces supera, la del cambio tecnológico.

El enfoque aplicado al estudio de las clases depende de los supuestos teóricos muy generales del investigador. Los estudios primariamente dedicados a cómo se cohesionan las sociedades y persisten así en el tiempo suelen tratar en general a las clases como resultado de la distribución normal de las actividades funcionales necesarias para garantizar la operación del sistema social. Este enfoque se considera óptimamente bajo el epígrafe de ESTRATIFICACIÓN social. Si el punto de atención teórico lo constituyen más bien los procesos de cambio, como en los escritos de Marx, las clases emergentes se consideran fruto de cambios en los procesos de producción, introduciendo así potenciales conflictos entre las jerarquías políticas y de posición social establecidas. Sin embargo, para que estos conflictos se articulen políticamente hace falta la emergencia de una conciencia de intereses comunes y destino unitario entre los miembros de cada clase, situación que hace aflorar una nueva dimensión en el estudio de las clases.

Los antropólogos influidos por Marx han destacado primariamente las estructuras sociales y culturales surgidas de las relaciones económicas, o MODOS DE PRODUCCIÓN, y han identificado las clases en términos de su posición en estos procesos. Siguiendo una secuencia evolutiva, las clases emergen a medida que los modos de producción se hacen más complejos. Así, se ha prestado gran atención a los campesinos, terratenientes y jornaleros sin tierra en las sociedades preindustriales y han abundado los intentos por identificar las principales características del modo de vida, o CULTURA, de cada clase, determinada por su relación con los medios de producción. Unos pocos antropólogos han intentado aplicar el concepto marxiano de clase directamente a las sociedades precapitalistas (Terray, 1975); pero, en su más amplio sentido, los estudios de la formación de clases en un sistema mundial emergente tratan de identificar las secuencias de desarrollo en las regiones periféricas que corresponden a los que tuvieron lugar a medida que el capitalismo prosperaba en las áreas nucleares de Europa y América del Norte (E. Wolf, 1982). Dos ejemplos excelentes de estudios antropológicos que interpretan la historia, la estructura social y la cultura locales en términos del desarrollo de un modo de producción y de sistema de clases únicos de alcance mundial, aunque con algunas adaptaciones a las condiciones locales, son los de Gough (1981) en India y de Vincent (1982) en África oriental.

Un volumen creciente de trabajo antropológico estudia grupos particulares en las sociedades industrializadas o en curso de industrialización, concentrándose en las clases más bajas o trabajadoras, o en las características sociales y culturales supuestamente producidas por la POBREZA. Estos estudios se transforman a menudo en descripciones de SUBCULTURAS, concebidas ya como emergencia localizada de modos de producción particulares, ya como unión o agrupación de tradiciones étnicas con adaptaciones clasistas. Sin embargo, algunos antropólogos han sido sensibles a las diferencias de clase y las correlaciones culturales en vecindades raciales o étnicas (Hannerz, 1969). Los métodos de estudio antropológico que implican un contacto continuo y de primera mano a lo largo de un tiempo prolongado han producido análisis detallados que complican las teorías más abstractas de la estructura de las clases y su motivación económica. En el plano local

es frecuente dar con facciones de clase, estratos intermedios y actores indeterminados que no se ubican clara y fácilmente en las categorías de clase más generales, pero que se traducen en una rica tesitura de acción social. Los estudios precursores de W. Lloyd Warner (1941-1959) y sus colaboradores, hoy injustamente ignorados, intentaron un análisis multifactorial de la vida social de una población norteamericana haciendo de la clase el principio interpretativo central y prestando especial atención a las dimensiones simbólicas, y también materiales, de las relaciones entre clases. Aunque algunos antropólogos pueden considerar todavía las creencias, el ritual y las prácticas consuetudinarias similares como meros epifenómenos de las relaciones económicas y políticas, en la actualidad es más corriente atribuir a la cultura y a la ideología un importante papel en todo proceso de acción social. Se inaugura así un espacio considerablemente más amplio para el estudio antropológico de las clases y lo hace complementario de los estudios macrosociológicos de estructuras objetivo a gran escala (Bourdieu, 1990).

La inestabilidad que a menudo sigue al fin del COLONIALISMO ha presentado nuevos retos a los antropólogos y ha estimulado numerosos análisis retrospectivos de las sociedades coloniales como base de los estudios contemporáneos. Los análisis de clase han competido con frecuencia con modelos de SOCIEDADES PLURALES. En otras palabras, el orden jerárquico de las sociedades coloniales y poscoloniales ha sido considerado por los pluralistas como fruto de las características culturales y a menudo raciales de los diversos elementos de la población incorporados al estado colonial, naturalmente con los representantes del poder colonial en las posiciones dominantes (L. Kuper y Smith, 1969). El análisis de clase, en cambio, lleva primariamente su atención al modo de producción explotador inherente al estado colonial y la estructura de clases resultante. Una parte integral de este modo de producción es una forma de dominación ideológica donde la evaluación diferencial de raza y cultura adquiere especial relieve. No obstante, estos modelos hipergeneralizados abren gradualmente paso a análisis más finos del proceso social donde la dominación y el conflicto de clases experimentan una infexión por mor de una diversidad de factores culturales e ideológicos (F. Cooper y Stoler, 1989). El trabajo de June Nash, iniciado con sus estudios de los mineros bolivianos del estaño (1979), ha sido notable por su cuidadoso tratamiento de la relación entre el contenido cultural local de la ideología y la conciencia de clase en sus manifestaciones globales y locales.

Algunos de los trabajos más creativos en análisis de clases se han llevado a cabo bajo el epígrafe general de «estudios culturales», cuyo origen se encuentra en la labor desarrollada en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmigham hacia finales del decenio de, 1960. Centrados particularmente en la convergencia de la opresión clasista y racial en Gran Bretaña y en los diversos modos de oponerse a ella, las publicaciones de este centro han ejercido una gran influencia entre los antropólogos activos en situaciones comparables desde Estados Unidos a África del Sur, Iberoamérica y el Caribe (véase Lave *et al.*, 1992, para una detallada revisión de los trabajos de este grupo). RS

Otras lecturas Lipset, 1968; R. Smith, 1984; B. Williams, 1989; E. Wright, 1985.

clasificación Es el ordenamiento conceptual de las cosas. La antropología examina la comparabilidad transversal de las clasificaciones entre culturas. La investi-

gación subraya las comparaciones interculturales de campos semánticos como parentesco, color, seres vivientes, raza, enfermedad, leña combustible, cerámica, automóviles, herramientas y tiempo.

El interés por la clasificación nace del campo del parentesco, fundado por L.H. MORGAN (1818-1881). Morgan (1871) propuso dividir las terminologías (o clasificaciones) del parentesco en dos tipos: clasificatorio y descriptivo. Las terminologías clasificatorias, como los SISTEMAS DE PARENTESCO IROQUESES, fusionaron a los parientes colaterales y lineales bajo términos únicos, de modo, por ejemplo, que el término de referencia para el hermano del padre propio es «padre» y el de la hermana de la madre es «madre». Las terminologías descriptivas, en cambio, no extendían el significado de los parientes lineales a otros colaterales, de modo que «padre» y «madre» hacen referencia únicamente a los progenitores propios. A.L. KROEBER (1909), confundido por la dicotomía de Morgan, afirmó que todas las terminologías de parentesco son en realidad clasificatorias porque en todas las lenguas algunos términos de parentesco se refieren a más de un tipo (un individuo genealógicamente definido). Incluso en las lenguas modernas «tío» denota más de un tipo de parentesco: hermano del padre, hermano de la madre, o marido de la hermana de uno y otra. Kroeber sugirió que las terminologías de parentesco han de ser comparadas desde la perspectiva de atributos distintos, como si el sexo, la generación, la colateralidad o la linealidad pudieran ser identificadas como definitivas de la propia clasificación.

Esta propuesta se considera a menudo la piedra angular del ANÁLISIS COMPONENCIAL que pretende reducir los términos de diferentes lenguas a determinados atributos significativos tanto para los usuarios de aquéllos como para los observadores adiestrados. Se trataba de desarrollar glosarios metalingüísticos para términos populares en campos semánticos con miras a facilitar su traducción exacta. En este sentido, «tío» podía traducirse con más exactitud como «varón colateral de la primera generación ascendente (en relación a ego)». El análisis componencial se centró principalmente en la clasificación del parentesco, pero mantuvo una estrecha relación con los estudios dedicados a los fundamentos de las clasificaciones de la realidad en otros campos (D'Andrade, 1995).

Uno de estos campos consideraba los términos para los colores básicos: voces sencillas estrictamente referidas a partes concretas del espectro cromático como «negro», «blanco» y «rojo», por ejemplo. Consideradas durante largo tiempo inconmensurables en el universo de las culturas, Berlin y Kay (1969) descubrieron que cuanto más complejas eran éstas más básicos eran los términos usados para los colores en su vocabulario. También revelaron que los términos para estos colores básicos eran esencialmente equivalentes en su significado en una extensa muestra de lenguas examinadas. Expusieron a su vez que dichos términos aparecían codificados en igual secuencia en muchas lenguas, de modo que las que contenían el término básico «rojo» también los poseían para «negro» y «blanco». Si dos lenguas tenían el mismo número de términos cromáticos, cualquiera de ellos tenía significado equivalente en ambas. Los interlocutores nativos de lenguas diversas tendían a seleccionar el mismo tipo focal (o rango limitado de más de trescientas tablillas cromáticas Munsell) para cada término de color básico. Berlin y Kay demostraron que las lenguas que poseían una voz para «rojo», por ejemplo, tendían a agruparse alrededor de una parte muy específica de la carta de colores Munsell para este término, lo cual sugería un referente focal

transculturalmente válido para la cualidad «rojo». La trasladabilidad mutua de términos de colores básicos y la secuencia común en que son codificados parece reflejar un modelo universal de clasificación humana de los colores.

En un trabajo paralelo sobre la clasificación de plantas y ANIMALES (etnobiología), Brent Berlin y sus colegas, apoyándose en la obra de Harold Conklin, hallaron que había esencialmente sólo cuatro o cinco clases (o categorías jerárquicas) en diversas culturas (Berlin *et al.*, 1973). Aunque muchas lenguas carecen de un término traducible para «planta» o «animal», ambos se reconocían como campos semánticos por las palabras que aluden inequívocamente y sin polisemia posible a plantas o animales, tales como los términos equivalentes a «pelo», «plumas», «néctar» y «fibras». En otras palabras, aunque el campo semántico «plantas» es anónimo (o no explícito) en muchas lenguas, desde el punto de vista cognitivo es totalmente real por el vocabulario asociado exclusivamente con él. Esta categoría encubierta recibe el nombre de «iniciador singular» (algo parecido a «reino» en las ciencias biológicas). Jerárquicamente alojadas por debajo de él se encuentran tres o cuatro clases más, en orden descendente de integración: forma de vida, genérico común, específico y varietal (ausente en algunas lenguas). Las formas de vida son agrupamientos mayores dentro del iniciador singular, como «árbol», «hierba» y «trepadora» para las plantas, y «ave», «mamífero» y «pez» para los animales en nuestro habla común. Los genéricos se subordinan inmediatamente a las formas de vida, de modo que los nombres «roble», «pino» y «abeto» son tipos de árbol. Los específicos, como ocurre con los nombres científicos, tienden a ser binómicos y se subordinan inmediatamente a la clase o genérico común, de modo que «roble muerto» y «roble vivo» son al efecto tipos de roble. Por último, están los apelativos varietales, inmediatamente subordinados a los términos específicos, como «perro pastor pardinegro alemán» (frente a otros tipos de pastor alemán), en sí una forma del «pastor alemán» (específico), que es a su vez un «perro» (genérico), un «mamífero» (forma de vida) y un «animal» (iniciador singular) en magnitud creciente de integración.

La evidencia de que el número de clases (cuatro o cinco) tiende a ser esencialmente igual en culturas diversas sugiere otra propiedad universal de la clasificación humana, sugerencia reforzada por el hallazgo de que el número de genéricos populares para plantas y animales tiende a concentrarse en torno a quinientos (Berlin, 1992), lo cual puede indicar el límite superior de la memoria en las culturas analfabetas (Lévi-Strauss, 1966).

En relación con la taxonomía científica, las clasificaciones populares pueden sobrediferenciar o subdiferenciar el conjunto viviente. En un chocante caso de sobrediferenciación, los hanundo de las Filipinas usan unos 1.800 nombres para una flora científicamente reconocida de sólo unas 1.300 especies (Conklin, 1957). Las culturas estrechamente asociadas con la vida en exteriores tienden a mostrar una proporción mucho mayor de nombres para los seres vivos en su vocabulario que las lenguas asociadas con una mayor dependencia de la comodidad implícita en la vida en interiores (Berlin, 1992). Más aún, las lenguas asociadas con una gran complejidad tecnológica (como el inglés de Estados Unidos) tienden a presentar más términos para formas de vida (así como para iniciadores singulares) que las afiliadas a sociedades íntimamente dependientes de los recursos naturales (C. Brown, 1984). Las similaridades superan, no obstante, a las diferencias en las clasificaciones populares en lenguas diversas, así como entre

éstas y las científicas. Unas y otras comparten criterios de ordenamiento y morfología pese a la diferencia en el número de clases, en su definición, nomenclatura, aspectos morfológicos que se consideran importantes («árboles» no es un taxón en botánica, pero *Anacardiaceae*, que comprende desde los enormes anacardos hasta la hiedra venenosa, presenta ciertos rasgos característicos en la morfología de sus flores y frutos que le confieren la categoría de taxón), y el margen de términos de referencia geográfica (clasificación popular) se restringen a las especies vivas con presencia local, mientras que las clasificaciones científicas son, en principio, generalizables. Incluso la taxonomía científica, que data de Aristóteles, tiene raíces en la biología popular (Atran, 1990).

En contraste con la expresión verbal de términos emparentados, la trasladabilidad de los términos para los colores básicos y la estructuración común de las jerarquías de los seres vivos, Marvin HARRIS examinó las profundas diferencias intraculturales e interculturales en las clasificaciones de RAZA. Mientras que en Estados Unidos, por ejemplo, uno era históricamente «negro» o «blanco», Harris (1970) halló en Brasil un total de 492 términos relativos al color racial en una muestra de un centenar de informantes, quienes emplearon numerosos términos para categorizar el color racial de 72 dibujos estándar representativos de diferentes fenotipos. Los términos de color racial suscitados por las tarjetas presentadas no indicaron referentes focales (como fenotipos «blanco» o «negro» prototípicos), a diferencia de lo expuesto en los estudios de Berlin y Kay sobre los términos para los colores básicos. La clasificación racial brasileña popular es claramente diferente de la tradicional en Estados Unidos en cuanto que admite una posibilidad más amplia de fenotipos raciales. Aunque el uso de términos de raza es independiente de la unión parental en ambos casos, brasileño y estadounidense, los fundamentos de tal independencia son totalmente diferentes. En Estados Unidos se desarrolló un sistema de castas en el que una persona era «negra» o «blanca» y donde el casamiento mixto era raro y a menudo ilegal. Cuando se dada, la prole generada era automáticamente clasificada como «negra», ejemplo de hipodescendencia en la que la clasificación racial de uno de los progenitores es absolutamente ignorada en la calificación racial de la persona. En Brasil cabe que unos hermanos sean con frecuencia clasificados en «razas» diferentes, hecho del todo imposible en Estados Unidos (Harris y Kottak, 1963).

Las razas, como poblaciones reproductoras aisladas, no existen. Harris y sus colegas señalaron que la clasificación brasileña, aunque ambigua, abarca una multitud de fenotipos, independientemente de la clasificación de los progenitores del individuo y, por tanto, es más exacta que la dicotomía estadounidense «negro» y «blanco», basada en un sistema de castas (Harris, 1970; Harris *et al.*, 1993). La propia confusión en la asignación de identidad racial en Brasil, a uno mismo o a otros, implica un caos semántico respecto del propio concepto. Cierto es que el número creciente de grupos étnicos diferentes en Estados Unidos y la demanda de algunos de que se incluya en el censo nacional una categoría «birracial» indica que la noción de una única identidad racial fija parece perder predicamento.

La aparente incomparabilidad de las clasificaciones raciales dentro de una perspectiva transcultural sugiere que el propuesto objetivo etnocientífico de mutua trasladabilidad de las clasificaciones culturales es ilusorio aquí porque, como campo semántico, «raza» no ha sido ja-

más universal, a diferencia del parentesco, de la terminología para los colores básicos y para los seres vivos. En contraste con otros campos semánticos presentes en el estudio transcultural de clasificación de la realidad, el que hace referencia a la raza, como ocurre con la clasificación dicotómica en Estados Unidos, carece de validez empírica y de regularidad transcultural. «Raza» no es sino un constructo exclusivamente popular, mientras que los parientes, los colores, las plantas y los animales son reales en todo lugar. WBal

Véase también ANTROPOLOGÍA COGNITIVA, SISTEMAS DE PARENTESCO DESCRIPTIVOS, ANTROPOLOGÍA ECOLÓGIA, ETNOBOTÁNICA, ETNOCIENCIA.

Otras lecturas Rosch y Lloyd, 1978; Tyler, 1969.

clasificación de las lenguas La forma más tradicional y extendida de clasificar los lenguajes es genética (véanse los principios subyacentes en LINGÜÍSTICA COMPARATIVA). La tabla 1 (p. 160) reúne las principales familias lingüísticas (incluidas algunas aisladas, por ejemplo, las que cuentan con un solo miembro) con lenguajes representativos. No se incluyen aquellos que carecen de un origen genético único, como el pidgin y el criollo. La clasificación es conservadora; muchos lingüistas incluirían a algunas o todas las modalidades de turco, mongólico, tunguísico, coreano y japonés como altaico, y reconocerían otras grandes familias en las Américas, como el hokaino y el penutio. Propuestas más radicales y polémicas agruparían a todas las familias de Papúa en una sola (J. Greenberg, 1971) y en amerindio a todas las indias norteamericanas salvo la Na-Dene (J. Greenberg, 1987), así como a diversas lenguas de Eurasia como nostrático o eurasiático.

Los lenguajes también pueden ser clasificados en términos de características regionalmente compartidas, reflejo de los contactos entre los hablados en una área geográfica particular, como Mesoamérica (L. Campbell *et al.*, 1986). Por último, cabe clasificar a los lenguajes tipológicamente en términos de características estructurales compartidas, independientemente de los factores geográficos o genéticos, como cuando el japonés y el haurai (una lengua papuana) se agrupan como SOV (que presentan un orden de sujeto-objeto-verbo) (Comrie, 1989). BC

Otras lecturas B. Grimes, 1992a, b; J. Grimes y Grimes, 1993; Ruhlen, 1987.

cobada Ritual por el que el padre mimetiza las arduas labores de la madre parturienta. Este «yacer» del padre pone de manifiesto su nueva o renovada condición de tal, que subraya imitando algunos de los comportamientos del PARTO y observando los TABÚES pertinentes. MR

cocina En todas las sociedades humanas, la preparación de comida incluye la aplicación de calor a productos crudos: en ello consiste el hacer culinario o la cocina. Entendida ésta como uso del fuego con este fin, es sólo una manera de transformar los alimentos crudos, pero que adquiere especial importancia por su asociación con la noción de hogar (unidad de definición en numerosos censos del pasado) como elemento central de la casa y lugar de las ocupaciones domésticas de la mujer. El hogar, con su fuego permanente, es el suministrador de calor, en especial en climas fríos, donde constituye asimismo el foco de la vida social de la familia. Y en calidad de tal genera divinización en la forma del dios de la cocina de China, los dioses del fuego de la mitología indoeuropea, y aun los cultos más generalizados al hogar y a la casa que persisten en las sociedades seculares del presente.

En el siglo XIX, el interés antropológico en la alimentación se centró en concep-

Tabla 1. Principales familias lingüísticas y lenguas representativas

Familia lingüística	*Lenguas representativas*
Indoeuropea:	
Indoirania	Sánscrito, hindi-urdu, bengalí, cingalés, persa
Armenia	
Baltoeslava	Lituano, ruso, polaco, checo, serbocroata
Albanesa	
Griega	
Itálica (*incl.* el romanche)	Latín, francés, español, portugués, italiano, rumano
Céltica	Galés, irlandés
Germánica	Inglés, holandés, alemán, noruego, sueco, danés
Vasca	
Caucásica noroccidental	Circasiano, abjaz
Caucásica nororiental	Checheno, awar
Kartveliana (caucásica meridional)	Georgiano
Urálica	Húngaro, finlandés
Túrquica	Turco
Mongólica	Mongol
Tunguísica	Manchú
Coreana	
Japonesa	
Ket	
Yukaghir	
Gilyak (Nivkh)	
Chukotko-kamchatkiana	Chukchi
Dravídica	Tamil, telugu
Burushaski	
Sinotibetana	Chino (incluido el mandarín), tibetano, birmano
Miao-Yao (Hmong-Mien)	Hmong
Austroasiática	Santali, mon, khmer, vietnamita
Tai-Kadai	Tai
Andamanesa	[lenguas indígenas de las islas de Andamán]
Austronésica	malayo-indonesio, javanés, tagalo, fidjiano, tongués
Familias papúas	Enga, chimbu
Australica	[todas o la mayoría de las lenguas indígenas de Australia]
Afroasiática:	
Semítica	Hebreo, árabe, amhárico
Egipcia antigua	
Bereber	Kabileño, tamasheq
Cusítica	Somalí, oromo
Omótica	[varias lenguas de Etiopía occidental y Kenia septentrional]
Chádica	Hausa
Nilo-sahariana	Kanuri, luo, massai

Tabla 1 (continuación)

Familia lingüística	*Lenguas representativas*
Niger-congoleña, incluidas:	
Mande	Maninka, mende
Atlántica	Fula, wolof
Ijo	
Yoruba	
Bantú	Swahili, xhosa, zulú
Khoisana	Nama, ¡kung
Esquimal-aleutiana	Inuit, aleutiano
Na-Dene, incluida:	
Athabascana	Navajo, chippewa
Otras familias lingüísticas indias norteamericanas, incluidas:	
Algonquina	Pies negros, cree
Iroquesa	Séneca mohawk, cherokee
Siouana	Crow, dakota, omaha
Salishana	Squamish, shuswasp
Uto-azteca	Shoshonés, hopi, náhuatl
Oto-mangueana	Otomí, mixteca, zapoteca
Maya	Yucateca, tzeltal, quiché
Chibchana	Cuna
Caribeña	Galibi
Arahuacana	Arahuaco, caribeño isleño
Tucanoana	Tucano, basarano
Tupí	Guaraní
Gê Chavante	
Panoana	Cashinahua
Quechua	
Aimará	

tos como «TABÚ», «TOTEMISMO», «SACRIFICIO» y «comunión», los aspectos religiosos del consumo de comida. Los funcionalistas prosiguieron a lo largo de estas líneas en el siglo XX y trataron de vincular estas prácticas con la estructura de las relaciones sociales (la dimensión «sociológica») y con los procesos de producción y reproducción, como en el estudio de Audrey RICHARDS *Land, Labour and diet in Northern Rhodesia* (1939). Más específicamente centrados en la cocina han sido los análisis estructurales de LÉVI-STRAUSS (1963a), en los que entendió la aplicación del fuego para transformar los alimentos como señal de la emergencia de la humanidad, el equivalente culinario del papel del tabú del incesto respecto del sexo. Este interés llevó a un intento por distinguir gustemas (al estilo binario según el modelo lingüístico), como en el contraste que observó entre las cocinas inglesa y francesa (Lévi-Strauss, 1969b). La distribución de estos rasgos fue seguidamente comparada con la de esferas homólogas a fin de poner de manifiesto las «actitudes inconscientes» de las sociedades consideradas. Más tarde pasó de la distinción binaria al «triángulo culinario» basado en el vocal homó-

nimo de la lingüística (Lévi-Strauss, 1965), que prosigue en sus análisis de la mitología suramericana (Lévi-Strauss, 1969-1981), donde el triángulo culinario, con sus vértices crudo, cocido y podrido, se suplementa con un triángulo de recetas que comprende asado, ahumado y hervido. Otros autores (Lehrer, 1974) han abundando en esta noción, pero basándose en lexemas, unidades de una lengua particular más que en gustemas analíticos o incluso tecnemas.

Mary DOUGLAS usó una forma de análisis cultural para «descodificar una comida» (1971) reduciéndola a sus componentes, pero insistiendo al mismo tiempo en que debía situarse en el marco global de otras consumidas, pues «el significado de una comida» se encuentra examinando una serie de analogías repetidas, paralelamente al estudio a la manera de RADCLIFFE-BROWN (1922) acerca de los rituales de las islas Andamán. Del mismo modo, la estructura simbólica debe entenderse ajustada al modelo de relaciones sociales.

Lo que se tiende a omitir en estos enfoques es el acento en las diferencias internas (por ejemplo, de CLASE) en las prácticas culinarias, dado que la noción de cultura implica en general la idea de homogeneidad. Tampoco se presta suficiente atención a los cambios resultantes de estos conflictos internos, o a la importación de nuevos cultivos, nuevas técnicas o nuevas recetas del exterior. Sin embargo, una reflexión sobre la situación mundial revela que estos cambios no están confinados sólo a las sociedades avanzadas, aunque es cierto que la industrialización de la comida ha acelerado el proceso, por ejemplo, en la producción y uso del azúcar (Mintz, 1985).

En algunas sociedades estratificadas, diferentes modos de vida basados en el acceso a recursos de varias clases significan que los grupos de posición superior gozan de comidas diferentes de las de los grupos inferiores, donde las prácticas jerárquicas hacen referencia las clases de alimentos en uso, la manera en que se preparan y sirven y la forma en que son tomados (la esfera entera de las «formas en la mesa»).

Las sociedades estatales compuestas de varias regiones no aparecen necesariamente definidas por sus propias formas de cocinar. En la mayoría de los estados africanos eran pocas las diferencias existentes en la dieta respectiva de los grupos superior e inferior. En términos generales, los hogares de los jefes usaban las mismas recetas que en otros estratos, con la posible excepción de contar con más carne, más sal y más de todo antes que de mayor variedad de elementos. Esta situación guarda relación con el hecho de que la mayoría de las unidades domésticas dependían de la agricultura de azada, incluso las de los mercaderes ocupados en el comercio y las regiones poderosas y dirigentes volcadas en la obtención de botín, de modo que las diferencias económicas no eran grandes. Además, los miembros de cualquier región tomaban a menudo sus esposas de otras, determinándose así cierta homogeneización de las prácticas culinarias entre las mujeres. En general no se formaron subculturas importantes y no emergieron, pues, cocinas diferentes (J. Goody, 1982).

Contrástese esta situación con la de las sociedades principales de Europa y Asia, donde los grupos de posición más elevada desarrollaron estilos culinarios más complejos y tenían acceso a ingredientes y recetas más elaborados. Como Marc Bloch (1967) ha señalado, estos grupos tendían a desposarse en un círculo cerrado, endogámica más que exogámicamente, de ahí que desarrollaran sus propias subculturas. En ello se veían apoyados por su riqueza mucho mayor en

tierras de AGRICULTURA de arado (o intensiva), donde la disponibilidad de animales de labranza significaba que un hombre podía producir mucho más que otros, lo cual le permitía sufragarse un modo de vida «superior». Dado que el sistema predominante de DOTE fomentaba la unión de propiedad y posición, los casamientos tendían a producirse en el seno del grupo, entre personas que compartían el mismo estilo de vida.

Esta diferenciación aumentó con el advenimiento de la escritura, que ayudó a grupos especializados al servicio de las capas superiores, o aun a miembros de éstas, a reunir y elaborar recetas en manuales de cocina que seguidamente podían servir de modelo a quienes aspiraban a acceder al mismo estilo de vida. Éste fue particularmente el caso con la llegada de la imprenta, cuando la proliferación de ediciones abrió camino a la movilidad social.

En algunas sociedades de este tipo, el proceso alcanzó un grado más alto que dio lugar no sólo a una cocina diferenciada, sino a la *alta cocina*. China es al respecto muy representativa, y Michael Freeman (1977) ha discutido la emergencia de tal cocina en términos de la amplia disponibilidad de ingredientes y recetas, de un cuerpo de aventurados catadores, el placer de cocinar y el desarrollo de una agricultura avanzada. Otros lugares que dieron marco a una cocina semejante fueron la India hindú, el Oriente Próximo árabe y la Italia del Renacimiento. En medida diferente, todos crearon culturas de restauración, crítica para la emergencia de las cocinas regionales formalizadas de China.

Tanta elaboración culinaria produjo inevitablemente respuesta airada no sólo por parte de los pobres, sino de los filósofos éticos, que ponían objeciones a semejante derroche, exceso, diferenciación y POBREZA. En determinados lugares, estas objeciones adquirieron gran importancia; tanto en la Inglaterra puritana como en la China comunista se impusieron severas restricciones a los banquetes públicos.

Un aspecto de este exceso es la constante asociación de la comida con el sexo, tema que ha interesado a Crawley (1902), Lévi-Strauss, Khare (1976) y a muchos otros autores. De China se ha dicho que los vocabularios culinario y sexual se solapan, y no sólo en el plano simbólico, sino también en el doméstico, ambos estrechamente relacionados.

coesposa Mujer que comparte el marido con una o más mujeres en unión poligínica. MR

cognados Son aquellas personas relacionadas con un individuo por lazos de consanguinidad, sea por línea materna o paterna. «Cognado» se usa a veces como sinónimo de «ENADO». MR

colaterales Se trata de parientes o de líneas de parentesco que no descienden directamente de un individuo, como es el caso de los hermanos o la progenie de los abuelos (tíos, tías, primos). MR

colonialismo Establecimiento y mantenimiento del poder, durante un plazo prolongado, por parte de un poder soberano sobre un pueblo extraño y subordinado que se mantiene ajeno al poder vigente. «Colonialismo» se asocia frecuentemente con «colonización», a saber, el asentamiento físico de gentes (colonos) del centro imperial en la periferia colonial por ejemplo, las antiguas colonias griegas, o los colonos británicos en las tierras altas de Kenia). Rasgos característicos de la situación colonial son el dominio político y legal sobre una sociedad extraña, las relaciones de dependencia económica y política, la reorientación de la economía política colonial hacia los intereses

y las necesidades económicas imperialistas y la desigualdad racial y cultural institucionalizadas (Fanon, 1963).

El colonialismo es una variante del imperialismo, entendido éste como relación territorial desigual entre estados basada en la subordinación y la dominación, asociadas con particulares expresiones del capitalismo industrial como los monopolios financieros y los movimientos de capital transnacionales. Como forma de expansión territorial, el colonialismo es expresión de un desarrollo irregular en un sistema de capitalismo global en curso, así como de alteración de las divisiones internacionales del trabajo (Barrat-Brown, 1974).

En la era moderna (desde 1870) se ha empleado el término «colonialismo» como descripción general del estado de sometimiento de sociedades no europeas de resultas de las formas específicas de expansión, organización y dominio del imperialismo europeo, norteamericano y japonés (Fieldhouse, 1981). El colonialismo y las luchas por liberarse él han sido fuerzas fundamentales en la configuración de lo que hasta hace poco se ha dado en llamar el «tercer mundo» y en la formación de un sistema global distinto y moderno (S. Hall, 1996).

Historia

Le era del colonialismo empezó en el siglo XV con la expansión europea en África, Asia y el Nuevo Mundo. Inaugurada por España y Portugal y seguida luego por otros poderes europeos occidentales, como los Países Bajos e Inglaterra, el colonialismo emergió a raíz de las conquistas y asentamientos violentos que siguieron a un período de exploración extensiva. El proyecto colonialista más ambicioso fue el auspiciado por España en el Nuevo Mundo, que implicaba formas complejas de dominio y administración directa e indirecta. La colonización española se llevó a cabo mediante asignaciones de tierras y trabajo (el sistema de *encomiendas* y *repartimientos*), con nuevas formas de explotación económica (plantaciones y haciendas) y minería intensiva en mano de obra en busca de vetas de oro y plata. Esta primera fase del colonialismo fue impulsada en algunas de sus vertientes por lo que Eric Wolf (1982) llamó «la búsqueda del metal» y de otras formas de riqueza (especias, marfil y esclavos), pero los orígenes de la expansión europea son complejos, enraizados en la creciente competencia mercantil, impulsos religiosos e ideológicos y el desarrollo político regional asociado con la crisis del feudalismo.

El colonialismo tuvo como marco una limitada capacidad tecnológica (las colonias se hallaban a menudo geográficamente muy distantes de la metrópoli, de ahí que fueran relativamente autónomas) y el poder y los impulsos sociales de un modo particular de producción (feudalismo tardío). Aunque el primer colonialismo se considera a menudo «mercantil» por su naturaleza, promovido por los estados europeos a través de casas de comercio y compañías licenciatarias, su impacto en el planeta excedió con mucho la esfera del COMERCIO y de los intercambios. Por ejemplo, millones de individuos fueron tomados a la fuerza de África para trabajar en régimen de ESCLAVITUD en las plantaciones del Caribe y sur de Estados Unidos, mientras que la minería y la ganadería aportaron al Nuevo Mundo nuevos circuitos de comercio internacional de bienes de gran consumo (Stavrianos, 1981).

Como aspecto de un nuevo sistema global emergente, el colonialismo nació en el sustrato de un residual feudalismo europeo y duró tres siglos. Se desbarató en el siglo XVIII por el rápido avance del CAPITALISMO industrial en Inglaterra, Francia y Alemania, y cedió su sitio a

una nueva forma o fase segunda, de duración mucho más breve y con raíces en un expansivo capitalismo de alcance mundial. El siglo que medió entre 1820 y la primera guerra mundial fue testigo de la aparición de un orden colonial moderno respaldado por la total hegemonía europea del comercio mundial, las finanzas y las comunicaciones marítimas y por nuevas formas de autoridad política y militar sostenida por la tecnología, las ciencias aplicadas y la información (el telégrafo y otros).

Entre 1870 y 1918, los poderes coloniales sumaron en promedio 614.400 km^2 cada año a sus posesiones; entre 1875 y 1915, una cuarta parte de la superficie de la Tierra se distribuyó o redistribuyó en colonias entre media docena de estados (Hobsbawn, 1987). Gran Bretaña, Francia y Alemania ampliaron sus colonias en diez millones, nueve millones y dos millones y medio de kilómetros cuadrados, respectivamente; Bélgica e Italia, Estados Unidos y Japón aumentaron sus dominios en aproximadamente dos millones y medio y doscientos cincuenta mil kilómetros cuadrados, respectivamente. Esta fase de «imperialismo clásico» dejó de describirse en términos de *laissez faire* y mercantilismo, pues representó una nueva fase del desarrollo del capitalismo y de rivalidad interimperial.

Colonialismo moderno

Puede clasificarse conforme al momento y manera en que territorios ajenos fueron incorporados a un sistema mundial (véase TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL) y subyugados, en general mediante uso de la fuerza, seguida de conquista y rapiña. Con más precisión, las variaciones en la experiencia colonial resultan de la combinación específica de:

– La forma de economía política capitalista en momentos específicos de la historia mundial.

– Distintas formas de estado colonial (entendido como proyecto a la vez cultural y político: Corrigan y Sayer, 1985), y los intereses que representaban, como el ESTADO.

– La diversidad de sociedades precoloniales sobre las que se impuso diferencialmente la dominación europea. Dado que colonizador y colonizado se encuentran geográficamente separados, todos los colonialismos deben enfrentarse a la espinosa cuestión de cómo han de ser administradas financiadas y rentabilizadas las colonias (Crow y Thorpe *et al.*, 1986).

Los estados coloniales fueron cruciales para el establecimiento de las condiciones necesarias para la obtención de ingresos (por ejemplo, impuestos, aduanas), regímenes laborales (basados en formas varias de trabajo libre o servil) instituidos para la manufactura de mercancías; también para conjugar alianzas políticas que mantuvieran la ficción de una participación local y, no obstante, aseguraran la hegemonía imperial (a menudo frágil).

A finales del siglo XIX y principios del XX, el colonialismo adoptó una gran variedad de formas. Una tipología útil emplea las coordinadas de formas de producción de bienes, régimen laboral y poder político (Hicks, 1969). En el caso de África fueron tres las formas más definidas (Amin, 1973):

– Asentamientos de colonos, como en Kenia y Mozambique, donde el gobierno directo por una clase de colonos se asoció con la producción de bienes de consumo exportables procedentes de las plantaciones: productos como el algodón, el té, el café y el azúcar.

– Economías de comercio, como en Nigeria y Senegal, caracterizadas por un gobierno indirecto a través de las clases dirigentes locales (autoridades nativas), que actuaban como burócratas colonia-

les, y producción por el campesinado de bienes de consumo exportables, como aceite de palma y cacahuetes.

– Concesiones mineras en lugares como África del Sur o Zaire, donde el capital transnacional dominó la economía nacional y se reclutó una fuerza laboral inmigrante, a menudo a la fuerza en primera instancia, desde «reservas nativas» espacialmente segregadas para el trabajo en las minas, que impusieron una nueva configuración a la economía política local.

La educación occidental y la actividad misionera, introducidas como medio para adiestrar a los funcionarios de segundo orden y como brazo civilizador del estado colonial, tuvieron consecuencias contradictorias. Los dirigentes nacionalistas, anticoloniales de primera generación, surgieron precisamente del servicio civil (administrativos, maestros) y de las escuelas de las misiones que continuaron su educación más allá de los límites fijados por los maestros coloniales. En el período que siguió a 1945, el aumento de los movimientos anticoloniales en las colonias y las crisis económicas en un sistema imperialista en declive contribuyeron a un rápido proceso de descolonización. Los poderes imperiales tacharon al sistema colonial de caro y crecientemente ingobernable. El colonialismo se desacreditó política e ideológicamente ante los emergentes movimientos nacionalistas, a menudo activamente apoyados por el bloque socialista (véase NACIÓN).

La independencia del gobierno colonial llegó rápidamente en el período de posguerra, a pesar de que los colectivos de colonos blancos fueron especialmente resistentes a toda noción de poder indígena. La independencia sólo se logró en estos casos mediante la insurrección organizada, como ocurrió con los mau mau de Kenia, o a través de una prolongada guerra de liberación por guerrilleros indómitos, como en el caso de Mozambique. Sin embargo, en gran parte del mundo en desarrollo pervive una sensación general de que la descolonización no se ha traducido en una verdadera independencia económica o política. La persistencia de una producción primaria destinada a la exportación y de elites políticamente dependientes vinculadas a los poderes coloniales sugiere que el colonialismo se ha transformado en un «neocolonialismo perpetuo» (Abdel-Fadil, 1989).

Perspectivas teóricas

Los esfuerzos por explicar los orígenes y la cronología, y el carácter y las consecuencias del colonialismo moderno han generado una copiosa literatura. El colonialismo ha sido considerado una fuerza benigna de modernización económica y progreso social (la llamada *mission civilatrice)* que garantiza la ley y el orden, la propiedad privada y el contrato, infraestructuras básicas e instituciones politológicas modernas (Bauer, 1976). También ha sido ubicado en diferentes tradiciones del marxismo y neomarxismo como instrumento de destrucción masiva, dependencia y explotación sistemática generador de economías «distorsionadas» (véase TEORÍA DE LA DEPENDENCIA) , desorientación psicosociológica, pobreza masiva y dependencia neocolonial (Rodney, 1972; Baran, 1957; A. Frank, 1967). Algunas líneas de pensamiento marxista han postulado que el capitalismo colonial fue «progresista», actuando como poderoso, motor del cambio social (B. Warren, 1980); otros trabajos marxistas han argumentado que el colonialismo no fue suficientemente progresista, provocando la célebre observación de Kay (1975) de que lo que el tercer mundo necesitaba era *más* explotación, no menos. Otros estudios igual de controvertidos han postulado un MODO DE PRODUCCIÓN claramente colonial (Alavi, 1975). Con todo, lo que queda claro es que

el cambio de las «esferas de influencia» informales al régimen colonial formal en el siglo XIX hincó sus raíces en una nueva fase de transformación capitalista (llamada a veces la «segunda» revolución industrial) en la que la rivalidad capitalista y el crecimiento de los fondos transnacionales de capital industrial y financiero impulsaron la búsqueda de materias primas, nuevos mercados y nuevas oportunidades para la inversión.

Aunque la investigación antropológica ha aportado poco o nada en general a las grandes teorías del colonialismo, efectivamente se ha centrado en las representaciones culturales particulares de los «otros», no europeos, y en las ideologías y prácticas (misionarios, viajeros, científicos) asociadas con los aparatos coloniales que eran parte de las prácticas y experiencias de los diversos colonialismos locales (Taussing, 1987; Jean Comaroff y Comaroff, 1992).

Antropología y colonialismo

La experiencia colonial implicó complejas y simultáneas pautas de resistencia y adaptación al gobierno colonial, y es en este terreno —el universo de la consciencia y la cultura de colonizador y colonizado— donde los antropólogos han prestado una importante contribución (Stoler, 1995; B. Cohn, 1987; Alonso, 1995; Swedenburg, 1995).

La antropología es inseparable de la historia y prácticas del colonialismo en un doble sentido: de una parte, los antropólogos fueron con frecuencia empleados por el estado colonial, y de la otra, la ciencia de la RAZA era parte integral de las formas en que los poderes coloniales se representaban a sí mismos y a los otros, no europeos, en el proyecto modernista de los siglos XIX y XX (véase también DESARROLLO, MODERNIZACIÓN). Ha sido en torno a las tensiones y contradicciones surgidas en el seno de varios proyectos coloniales donde se ha producido la mayor parte del trabajo antropológico reciente.

Han sido varios los hilos conductores de esta nueva lectura antropológica del colonialismo. Uno de ellos ha llevado a la recuperación de las voces perdidas —los silencios y ausencias en los registros imperiales— acerca de las luchas y resistencias de grupos subalternos como el campesinado, los trabajadores menos cualificados y las prostitutas; otro ha permitido reconocer que el examen de esta subordinación arroja una nueva luz sobre la hegemonía colonial para centrarse en las «tensiones del imperio» (F. Cooper y Stoler, 1989) —las contradicciones, el desorden y la insuficiencia del gobierno colonial— y en la dialéctica de la consciencia de unos y otros al respecto. En este trabajo se reconfigurado el colonialismo como proceso monolítico para sustituirlo por una sensibilidad hacia las culturas locales como palestra de combate en el seno de sistemas globales históricamente específicos. Y por último, y con fines más ambiciosos, este nuevo concepto del colonialismo como objeto de escrutinio antropológico lo contempla como proceso global transnacional y transcultural que echa por tierra las grandes narrativas imperiales eurocéntricas centradas en las naciones coloniales (Said, 1978). Desde esta perspectiva «poscolonial», los subyugados Otros no eran simplemente actores de segunda fila en una gran epopeya de dominación europea, sino que constituyen lo que Stuart Hall (1996) llamó «la cara exterior de la modernidad capitalista occidental» (véase POSCOLONIALISMO).

Los antropólogos han contribuido a la tarea de reescribir la historia de Occidente, de ubicar en su verdadero lugar múltiples historias y contingencias cronológicas y de recuperar las historias locales extrañadas y relegadas cuya raíz se

encuentra en las interrelaciones globales-locales (Escobar, 1994; N. Thomas, 1994; Gilsenan, 1996; Stoler, 1995; R. Young, 1995). MWa

Otras lecturas Brewer, 1980; Etherington, 1984; I. Wallenstein, 1974.

comercio Intercambio bidireccional en el que las transacciones suelen producirse a menudo en un momento dado. El comercio comprende dos tipos de intercambio: (1) el mediado por alguna especie de DINERO, donde la compra y la venta son factores clave; y (2) el TRUEQUE, donde dos bienes o servicios se intercambian por otros dos sin intervención de dinero. Es cuestionable si debiera incluirse bajo la rúbrica «comercio» el INTERCAMBIO DE PRESENTES. Aunque frecuente en los escritos antropológicos, el comercio no constituye un concepto técnico bien definido.

Las formas de comercio particularmente interesantes para los antropólogos son las que ser califican como de «de larga distancia» y «en sucesión», porque con frecuencia implican a muchas sociedades distintas con valores culturales diferentes. El comercio de larga distancia desplaza objetos a lugares muy alejados de su origen (cobre, bronce, obsidiana, gemas, hachas de piedra, nácar, etc.). En algunos casos se emprenden expediciones a los lugares de origen de los recursos, se adquieren las materias primas (y puede que se fabrique el objeto) y se regresa al punto de partida. Esto no constituye comercio porque no hay intercambio. Más comunes son las expediciones mercantiles que llevan a los individuos al lugar de origen de recursos que se «comercializan» mediante intercambio. La evidencia arqueológica de este tipo de actividades es abundante en el antiguo Oriente Próximo, así como la evidencia histórica de los últimos siglos sobre el comercio ultramarino de especias, seda y té. Cuando una de las partes en el intercambio posee una vasta superioridad en armamento y puede imponer arbitrariamente las condiciones de transacción es muy difícil establecer la distinción entre comercio y tributo.

Otro modo de adquirir bienes desde la distancia se ha dado en llamar comercio «en sucesión», muy referenciado en el registro etnográfico. En este caso, los objetos son transferidos de un grupo local a otro vecino. Es frecuente que otra clase de objetos siga el curso contrario, y que ambas se integren en la misma transacción. Por ejemplo, las conchas de nácar y las hachas de piedra verde eran objeto de intercambio a lo largo de un eje norte-sur en lo que hoy se conoce como Papúa Nueva Guinea. (Las conchas de nácar tenían su origen en la costa meridional y las hachas en la septentrional.) Algunos de los objetos eran almacenados en un lugar intermedio, y otros despachados. El valor relativo de cada uno (comparado con el otro) se establecía en función de la distancia de su lugar de origen.

Las pequeñas SOCIEDADES IGUALITARIAS mantienen sistemas de intercambio regular que propician la expedición de objetos a puntos de destino muy lejanos. Los intercambios pueden producirse en el curso de encuentros esporádicos o en momentos diádicamente convenidos. Estos intercambios se denominan a veces de «comercio» y otras de «intercambio de regalos». Los criterios para diferenciar ambos conceptos no están claros. Por ejemplo, una parte importante de las expediciones *kula* en las islas Trobriand del Pacífico obedecía al comercio organizado entre visitantes y anfitriones, totalmente al margen del suministro de valores *kula*.

Las sociedades de más entidad, en particular las ESTRATIFICADAS, gozan de muchas más oportunidades para implicarse

en el comercio organizado. En las sociedades políticamente centralizadas pueden establecerse puntos concretos o «puertos de comercio», ciudades, asentamientos o imperios mercantiles especiales sin más fin que el de acoger toda suerte de transacciones con forasteros, a menudo ubicados en zonas fronterizas. Puede haber comercio interior, facilitado por la organización centralizada de las leyes, los jueces y el dinero que refuerzan la reglamentación local de los contratos, los sistemas locales de medida, y a menudo también un lenguaje comercial local que permita la creación de un conjunto uniforme de leyes. Los intercambios entre sociedades urbanas son menos uniformes y suelen denominarse «tributo» o «trueque».

Por último, los individuos o las corporaciones pueden comerciar allende las fronteras. Aunque de importancia extrema, ha sido poca la atención dedicada sistemáticamente al estudio de los roles sociales y ocupacionales del comerciante a grandes distancias y del que atraviesa las fronteras políticas. La capacidad requerida de estos individuos es enorme: los sistemas de medida son raramente iguales en lugares diferentes, de modo que esta clase de comerciante ha de poseer el dominio de varios; también varía la moneda, cuyo valor fluctúa en el tiempo, como cambian las costumbres y las leyes contractuales de un lugar a otro. El mercader de éxito ha de aprender todos estos sistemas y operar fácilmente con ellos. Además, la seguridad del comerciante y de sus pertenencias depende del poderío militar que le respalda, de la situación de paz y justicia de los lugares en los que desempeña su oficio, y aun de la solidez de su propia red comercial. Y todos estos factores varían de una época a otra y en lugares distintos y pueden ser objeto de cambios súbitos por razones como la guerra, una crisis económica o la modificación de la política fiscal. De donde que la incertidumbre inherente a estas condiciones propicie la concentración del comercio en bienes de lujo y alto valor y, en comparación con éste, de escaso peso.

El comercio tienen el efecto de hacer disponibles objetos (y puede que servicios) extraños. Prácticamente todas las sociedades humanas han comerciado. Y entre los efectos del comercio destaca el incrementar el surtido de bienes y recursos a disposición de una localidad dada, que presumiblemente aumentan la capacidad de los locales para gestionar su entorno. Adicionalmente puede entrañar la ventaja social de mantener una interacción pacífica y fructífera entre sociedades vecinas. En el plano individual, un socio de comercio puede significar el refugio necesario en caso de trastorno o subversión del orden. RHun

Véase también CAPITALISMO, COLONIALISMO, MINORÍAS MEDIADAS, TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL.

Otras lecturas Curtin, 1984; Earle y Ericson, 1977; Plattner, 1989; K. Polany *et al.*, 1957.

compadrazgo Forma ritual de parentesco derivada del padrinazgo católico romano común en España, Iberoamérica y las Filipinas (Hart, 1977). La relación padrino-ahijado crea vínculos permanentes de obligación mutua y afecto entre las partes y entre los padrinos y los padres naturales de sus ahijados. MR

complejo pecuario Término acuñado por Melville HERSKOVITS (1926) para describir un conjunto de creencias entre las sociedades pastorales del este y sur de África en las que el prestigio asociado con la propiedad de ganado parecía superar hasta extremos irracionales el valor económico real. Este complejo se caracteriza por tres aspectos:

– La posesión de ganado se valoraba como riqueza en lo social más que en lo económico y era objeto de intercambios estrictamente en contexto con las relaciones sociales, como el matrimonio, donde constituía la parte sustancial del pago de la novia (véase PAGO POR LA NOVIA).
– Las reses no eran sacrificadas para obtener carne, salvo en especiales ocasiones ceremoniales.
– Los ganaderos estaban estrecha, si no emocionalmente, unidos a su ganado.

Herskovits entendía por «complejo» un conjunto de rasgos, no una fijación u obsesión mentales, pero el término adquirió pronto este significado psicológico.

La irracionalidad de estos rasgos fue rechazada por estudiosos más modernos, que hallaron que la cría de ganado constituía la estructura económica de un sistema cultural de creencias centrado en el ganado más que el sentido inverso. Entendieron que valorar el ganado era una muestra de sensatez donde la agricultura era insuficiente (Porter, 1965; H. Schneider, 1979) y que el comercio estaba más extendido de lo que Herskovits creía (Galaty y Bonte, 1991). Además, el «sacrificio ritual» demostró ser una fuente sorprendentemente regular de obtención de alimento (H. Schneider, 1957). Hoy el debate ha pasado del «complejo pecuario» a la «complejidad pecuaria» a medida que los antropólogos han tratado de desentrañar las múltiples relaciones que confieren al ganado un papel clave simbólico, económico, religioso y social al mismo tiempo. TB

Véase también PASTORES NÓMADAS.

comunicación Es el comportamiento que se traduce en la transferencia de información entre organismos con miras a modificar el comportamiento de todos los participantes en el proceso. La comunicación es básica en todas las formas de vida y esencial para los seres cuya vida transcurre en un ámbito social. Los antropólogos han hecho uso desde hace tiempo de la complejidad de las facultades y prácticas de comunicación como medida de las diferencias entre los seres humanos y otras formas de vida. Mientras que muchos animales poseen alguna forma de intercambio de información en su repertorio comportamental primario, desde hace mucho tiempo se considera que sólo los humanos son capaces de la forma compleja de comunicación que llamamos LENGUAJE. La exclusividad de esta facultad humana ha sido puesta en tela de juicio a raíz de los experimentos de comunicación llevados a cabo en años recientes con otras especies animales, en particular chimpancés y otros grandes monos. Sin embargo, es razonable sostener que ninguna otra especie animal ha desarrollado la comunicación hasta el nivel de complejidad propio de la vida humana.

Modelos de comunicación teóricos

Aunque el estudio de la LINGÜÍSTICA en alguna de sus formas data de la invención de los SISTEMAS DE ESCRITURA, los modelos teóricos de la comunicación como proceso general, considerado el lenguaje sólo como aspecto particular, son relativamente recientes. El semiólogo y lingüista Ferdinand de Saussure y el filósofo pragmático Charles Peirce proporcionaron la base de muchos trabajos posteriores sobre la estructura general de la comunicación gracias a su desarrollo de teorías acerca de la función de los signos.

El antropólogo Edward SAPIR formuló una de las primeras propuestas generales para un enfoque comportamental de la comunicación diciendo que «todo modelo cultural y todo acto de comportamiento social implican comunicación, ya explícita ya implícita» (1931, p. 78). Sostuvo igualmente que la comunicación de

fundamentalmente de naturaleza simbólica y, por consiguiente, dependiente de la naturaleza de las relaciones y el entendimiento entre los interlocutores.

El lingüista alemán Karl Bühler desarrolló una teoría de campo sobre el lenguaje en su *Sprachtheorie* (1934) que resultó ser un formidable modelo para matemáticos, lingüistas y sociólogos (Bühler, 1990). En síntesis consideró al lenguaje compuesto por cuatro elementos –hablante, oyente, signo y objeto– y tres funciones: la expresiva (de coordinación del signo con el hablante), vocativa (de coordinación del signo con el oyente) y referencial (que correlaciona signo y objeto).

Claude Shannon y Warren Weaver, de Bell Telephone Laboratories, colaboraron en 1948 en el desarrollo de un modelo matemático de comunicación que, aunque influyente, eliminaba toda referencia a factores sociales y culturales del proceso comunicativo. La formulación de Shannon y Weaver (1971) contenía seis elementos: origen, codificador, mensaje, canal, descodificador y receptor. Estos elementos generales podían concebirse de muchas maneras, pero la formulación más corriente reconocería al hablante como origen, la mente y el sistema vocal como codificador, un sistema de claves como el lenguaje o el gesto como mensaje, las ondas sonoras en el aire o las señales electrónicas como canal, el sistema auditivo y el cerebro como descodificador y el oyente como receptor.

Shannon y Weaver incluían también en su modelo el concepto de «ruido» sistémico, cuya descripción matemática se conoció más tarde como «entropía» y fue objeto de estudio por derecho propio. En esta formulación, la información se considera opuesta a la entropía; conceptos, ambos, que se describen en términos de probabilidad. Cuanto menos probable sea un suceso en un sistema dado, mayor será el contenido informativo, y a mayor probabilidad, menor información y tanto más próximo será el suceso a la entropía. La existencia de un sistema discreto con parámetros de evaluación entre cuyos límites puede ser calculada la probabilidad de un suceso es esencial a esta definición; de otro modo, un suceso inesperado será visto como de naturaleza aleatoria y, así, con escaso contenido informativo..

Roman Jakobson (1960), apoyándose en el trabajo de Bühler, desarrolló un modelo de comunicación similar al de Shannon y Weaver, modelo que se presenta en la figura 1. En este diagrama, cada uno de los que Jakobson llamó «factores constitutivos ... en cualquier acto de comunicación verbal» es emparejado con una «función» diferente del lenguaje (en cursiva). Según Jakobson, en cada comunicación verbal predominará uno o más de estas funciones. Su particular interés en este aserto era explicar la función *poética* del lenguaje, que él identifica como la función del lenguaje que opera para intensificar el *mensaje*.

Comunicación animal y comunicación humana

Los antropólogos han identificado desde hace mucho tiempo la comunicación lingüística como uno de los principales elementos –si no *el* principal elemento– que distingue a los humanos de otras formas animales. En las décadas de 1950 y 1960 algunos autores empezaron a explorar la continuidad de los sistemas de comunicación humano y animal. La mayor parte del trabajo en este período inicial fue conjetural y programático, pero eficaz a la hora de establecer nuevos programas de investigación.

Charles D. Hocken (1960) clasificó trece «características estructurales» en las comunicaciones animales, algunas de la cuales identificó como privativas de los

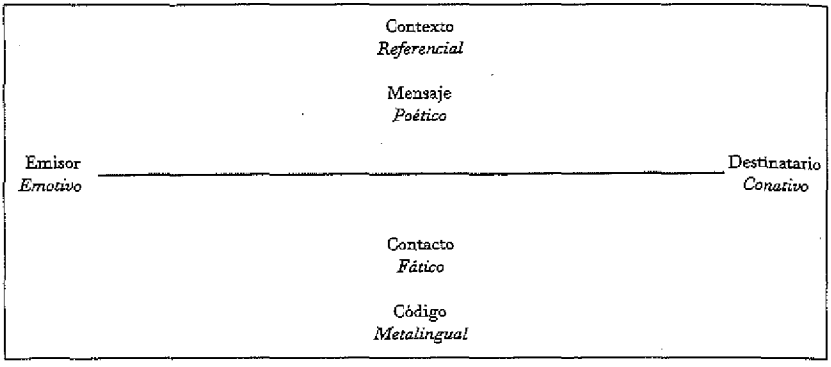


Figura 1. Elementos de diseño de la comunicación (según Jakobson, 1960).

seres humanos. Se encuentran resumidas en la tabla 1. De estas trece características, las últimas cuatro —desplazamiento, productividad, transmisión tradicional y dualidad de modulación— fueron consideradas por investigadores posteriores capacidades exclusivamente humanas, y, por ello fueron consideradas prueba de la presencia de capacidades *lingüísticas* en otras especies animales.

El trabajo de Bühler y la sugestiva ampliación de Jakobson al respecto constituyeron asimismo la base del estudio de las comunicaciones animales. El semiólogo Thomas Sebeok (1965) usó su modelo, pero lo amplió señalando que los canales visuales y táctiles son tan importantes como los auditivos en el espectro total del comportamiento comunicativo de los animales; así, los términos «origen» y «destino» son más comprehensivos que «hablante» y «oyente».

Tanto los trabajos de Hockett como los de Sebeok han sido usados para evaluar la capacidad lingüística de los chimpancés y de otros grandes simios desde la década de 1960. El primero de los, así llamados, chimpancés lingüísticos, de nombre Washoe, fue adiestrado en el Lenguaje de Signos Americano por los psicólogos Allen y Beatrice Gardner, de la Universidad de Nevada en Reno. La comunidad científica recurrió a la lista de pautas variables descritas por Hockett para determinar cuán «humanas» eran las comunicaciones de Washoe. Los lingüistas añadieron, a su vez, otras pruebas tendentes a evaluar la capacidad sintáctica de Washoe, a lo cual los Gardners objetaron señalando que su experimento había sido meramente diseñado para poner a prueba su hipótesis relativa a la comunicación interespecies, no para medir la capacidad de Washoe para expresarse en lenguaje humano (R. Allen Gardner y Gardner, 1969), pero fue en vano. Sus investigaciones adquirieron aspectos plurales con los investigadores que empezaron a adiestrar y probar a una serie de primates no humanos sirviéndose de modelos diseñados para verificar o rechazar sus facultades lingüísticas más que su capacidad de comunicación. Los más aptos mostraron unos comportamientos de comunicación extraordinariamente complejos. Los detractores de estos enfoques arguyeron que los comportamientos son producto de mecanismos de estímulo-respuesta y que su carácter comunicativo es sólo aparente. Es-

Tabla 1. Trece rasgos estructurales de la comunicación animal (según Hocken, 1960)

Rasgo	Características
1. Canal auditivo vocal	La información es vocalmente codificada y decodificada auditivamente.
2. Emisión espacial y recepción direccional	La información se transmite por ondas de sonido creadas en el espacio, pero es recibida por el aparato auditivo capaz de detectar la dirección de la fuente del sonido.
3. Extinción rápida (transitoriedad)	La información declina rápidamente y permite la transmisión de una nueva en orden secuencial.
4. Intercambiabilidad	La información codificada vocalmente se percibe como equivalente a la recibida auditivamente. En consecuencia, lo oído puede ser imitado o repetido por el oyente.
5. Retroefecto total	La información vocalmente producida por el originador de la comunicación es asimismo oída por éste, proporcionando así un efecto retractivo y de control.
6. Especialización	Se usan diferentes modelos de sonido para diferentes fines de comunicación. En los humanos, se usan primariamente, si no exclusivamente, los sonidos del habla.
7. Semanticidad	Los signos pueden ser comprendidos como representación de los objetos de referencia.
8. Arbitrariedad	No es imprescindible la similaridad intrínseca o conexión entre los signos y las cosas de las que sirven como referencia.
9. Segmentabilidad	El continuo sónico es procesado cognitivamente en elementos discretos significativos.
10. Desplazamiento	Es posible la comunicación acerca de un objeto fuera de la presencia física de los comunicadores o imaginario o de naturaleza meramente conjetural.
11. Productividad	Los comunicadores pueden crear libremente comunicaciones nuevas y originales sin tener de ellas experiencia previa.
12. Transmisión tradicional	Las estructuras de comunicación e información vehiculadas por la primera se transmiten y adquieren como resultado de comportamiento social más que de capacidad genética.
13. Dualidad de modulación	Las unidades de comunicación significativa se diferencian entre sí por contrastes, combinándose a la vez según modelos distintivos.

tos experimentos, aunque no fueron concluyentes, han servido para poner en tela de juicio la noción fundamental de que la comunicación lingüística representa la frontera absoluta entre humanos y animales.

Evolución de la comunicación

Los antropólogos han conjeturado que la comunicación humana puede haber evolucionado a partir de sistemas gestuales y señales verbales. El lingüista Philip Lieberman sugirió que la verdadera comunicación lingüística verbal sólo llegó con el desarrollo de una forma dada del tracto vocal humano de resultas de la bipedestación que conllevó la capacidad de producir una gran variedad de vocales. Seguidamente postuló que el hombre de neandertal carecía de capacidad lingüís-

tica plena, lo cual puede haber contribuido a su extinción. La teoría de Lieberman ha sido cuestionada por otros investigadores con el argumento de que los hallazgos fósiles no permiten reconstruir el tracto vocal, compuesto de tejidos blandos (Lieberman, 1991).

En cualquier caso, gestos, gritos, tonos vocales y otros elementos no verbales siguen desempeñando un papel crucial en la comunicación humana. Edward Hall (1959) ha señalado la importancia de la distancia interpersonal en la comunicación, objeto de estudio al que dio el nombre de «proxémica».

Etnografía de la comunicación

La antropología ha tratado de documentar la complejidad de las prácticas comunicativas entre culturas. Un proyecto de investigación inspirado por el modelo Bühler-Johnson ha sido el llamado inicialmente «etnografía del habla» y luego «etnografía de la comunicación» por Dell Hymes y sus alumnos de la Universidad de Pennsylvania. Hymes desarrolló la lista original de elementos constituyentes y funciones de Jakobson en distintas publicaciones (1962, 1974), la más elaborada de las cuales acuñó el mnemónico *speaking* (hablar) que se presenta en la figura 2.

Comunicación, poiesis (creación) y estructuras del discurso

En años recientes, los antropólogos han llevado su atención a modelos de comunicación que tienen en cuenta la creatividad humana y la indeterminación inherente en todas las operaciones de comunicación. Friedrich (1986) señaló que la POESÍA es un aspecto natural de la comunicación humana siempre abierto a interpretaciones múltiples. De igual modo, los estudios de las estructuras metafóricas de la comunicación (J. Fernández, 1986, Lakoff y Johnson, 1980) demuestran que los humanos tratan de salvar las imprecisiones recurriendo a las imágenes.

El estudio del DISCURSO efectivo se ha convertido crecientemente en el modo preferido de análisis de la comunicación humana. El enfoque parte de la base de que el proceso de comunicación es cooperativo e implica cierta coordinación y negociación comportamental entre dos o más interlocutores. Esta aproximación al tema no considera a las comunicaciones como un conjunto de transmisiones de un mensaje aislado de una persona a otra, sino más bien como un proceso emergente que cambia continuamente de forma y propósito a medida que progresa (véase Sherzer, 1987). Esta postura llevará pro-

S	Situation (Situación, escenario)
P	Participants (Participantes, hablante o emisor, oyente o receptor)
E	Ends (fines – resultados, objetivo – metas)
A	Act sequence (secuencia, forma y contenido del mensaje)
K	Key (clave, tono o manera en que cursa la comunicación)
I	Instrumentalities (instrumentos vocales, canales)
N	Norms (normas de interacción, normas de interpretación)
G	Genres (géneros, tipos de comunicación culturalmente reconocidos)

Figura 2. Elementos de la comunicación (según Hymes, 1974).

bablemente a modelos de análisis más complejos en el futuro. WBe

Véase también COMUNICACIÓN NO VERBAL, PRAGMÁTICA, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

comunicación no verbal La mayor parte de la COMUNICACIÓN humana es de naturaleza verbal. Sin embargo, los antropólogos han sabido desde hace tiempo que gran parte de la comunicación se produce por medio de mecanismos comportamentales no verbales: desde el gesto y el «lenguaje del cuerpo» al uso del espacio interpersonal, pasando por el empleo de signos y símbolos y de estructuras temporales.

Se ha visto que el comportamiento no verbal guarda muchas relaciones secuenciales y funcionales con el verbal. Puede «repetir, aumentar, ilustrar, acentuar o contradecir las palabras; puede anticiparse al comportamiento verbal, coincidir con él o sustituirlo, como también seguirlo a modo de corolario; pero también puede serle totalmente ajeno» (Ekman y Friesen, 1981, p. 61). En todas estas situaciones, los humanos han aprendido a interpretar las señales no verbales de modo convencional. Sin embargo, igual que las palabras deben ser tomadas en su contexto para su intrepretación correcta, también el comportamiento no verbal debe ser interpretado en el contexto total de una comunicación dada (Birdwhistell, 1952, 1970).

Puede que la forma de comunicación no verbal más importante sea la expresión facial. Los seres humanos son capaces de interpretar un número excepcionalmente grande de variaciones en la configuración facial. Esta forma de comportamiento no verbal es probablemente una de las formas de comunicación más antiguas en términos evolutivos. Basándose en los estudios realizados sobre grupos de primates actuales, movimientos faciales tan corrientes como la sonrisa o el arquear las cejas pueden haber sido posturas hostiles para los homínidos prehistóricos. La expresión facial es una de las fuentes de información afectiva más importantes para los seres humanos actuales.

Los movimientos de las manos o de otras partes del cuerpo de maneras claramente interpretables son igualmente formas importantes de comunicación no verbal que se conocen genéricamente como GESTOS. Birdwhistell llamó «cinesis» al estudio de los movimientos del cuerpo. Muchos gestos «destacan» por su significado para los miembros de una sociedad dada. Los gestos de insulto, invitación, requisitorios o despectivos parecen ser universales en la sociedad humana.

Edward T. Hall fue el precursor en el estudio de la distancia intercorporal (*proxémica*) y del uso del tiempo (*cronómica*) como formas de comunicación no verbal. Según Hall (1959, 1966) hay importantes diferencias culturales en cuanto a la distancia guardada entre cuerpos en razón de diferentes fines sociales. En la sociedad norteamericana, por ejemplo, la conversación social normal tiene lugar a una distancia media de medio metro entre interlocutores; en la sociedad egipcia puede ser de tan sólo un palmo. Las personas no familiarizadas con esta particularidad pueden sentirse incómodas en un acto social de esta naturaleza. Hall señala igualmente que los diferentes conceptos de TIEMPO son de carácter comunicativo. Caben aquí tanto la programación de las rutinas diarias como la comida, la concertación de citas y las ideas sobre la puntualidad. En algunas sociedades, la falta de puntualidad es insultante; en otras, el uso rígido del tiempo incomoda.

Ekman y Friesen (1981) han desarrollado una tipología de comportamiento no verbal al hilo de los trabajos de Efron (1941), y han establecido las categorías siguientes:

1. Emblemas: actos no verbales que tienen una traducción directa de diccIona-

rio bien conocida por los miembros de una cultura dada.
2. Ilustradores: movimientos del cuerpo que acompañan al discurso y puede bien reforzar las palabras que contiene o mostrar una postura contradictoria, irónica o de actitud concreta frente al mensaje verbal.
3. Muestras de afecto: primariamente expresiones faciales que vehiculan estados o actitudes emocionales.
4. Reguladores: actos que mantienen y regulan la naturaleza vaiveniente del hablar y el oír, en general presentes durante la interacción cara a cara.
5. Adaptadores: movimientos corporales realizados a menudo inconscientemente que hacen que las personas se sientan más cómodas en su interacción social, para mitigar la tensión o para acomodarse a la presencia de otros. Las dimensiones proxémicas y cronómicas del comportamietno verbal de Hall pertenecen a esta categoría. WBe

Véase también DANZA, LENGUAJE.

Otras lecturas Kendon, 1977, 1981; Key, 1975.

concubinato Estado de la esposa menor; es decir, esposa de condición jurídica inferior a la de la esposa mayor u oficial. Las sociedades poligínicas reconocen a menudo dos o tres rangos de esposa, con derechos y deberes diferentes respecto del esposo y los restantes miembros de la familia, al igual que ocurre con su progenie. El término se aplica igualmente para referirse a la mujer que cohabita con un hombre que no es su esposo. MR

configuracionismo Ruth BENEDICT hizo famosa la noción de configuracionismo en su libro *Patterns of culture* (1934a), donde retrató a las culturas en sentido análogo a las personalidades humanas. Así, cada cultura es entendida como una entidad coherente, compleja y única, unida por relaciones internas muy elaboradas, determinantes de múltiples niveles de significación.

Estos niveles de significación podrían ser interpretados por el antropólogo como causa de un retrato regular y convincente de la configuración y de la gente en su seno. El mero conocimiento de sólo algunos aspectos de la configuración permitiría predecir otros. La CULTURA podría conocerse en igual medida que la persona, y cada cultura sería apreciada por razones propias como estética y armoniosa o discordante y neurótica.

El configuracionismo reflejó claramente la formación de Benedict bajo la égida de Franz BOAS en la tradición alemana de la etnografía estética heredada de Herder. Pero también influyó en él el holismo de la psicología de la *Gestalt* (W. Köhler, 1929), la humanística de Harry Stack Sullivan (1964) y la filosofía romántica de Wilhelm Dilthey (1961).

El enfoque configuracionista de Benedict fracasó en cuestiones relativas al supuesto subyacente de coherencia; tampoco quedaba claro exactamente qué aspectos de la cultura eran esenciales y cuáles puramente secundarios o efímeros. Benedict se sirvió asimismo de modelos literario-psicoanalíticos para proporcionar un esqueleto a sus configuraciones, modelos que muchos antropólogos juzgaron inadecuados.

Sin embargo, el configuracionismo sigue gozando de gran predicamento en la imaginación antropológica. Por ejemplo, Clifford GEERTZ (1973), como Benedict, destacó la unicidad y la armonía interna de cada sistema cultural, aunque repudió la armazón psicológica que era esencial para la obra de Benedict. Al margen de la antropología, el téorico cultural Norbert Elias (1978) ha cosechado gran éxito con un enfoque declarado configuracionista que combina la complicada elaboración psicológica con el estudio de

los procesos históricos de larga tradición en la cultura europea. CL

Otras lecturas Benedict, 1946; C. Geertz, 1983; M. Mead, 1935.

conflictos *Véase* RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS.

consanguinidad Es la que atribuye relaciones en pura dependencia de una estricta descendencia biológica. Son *consanguíneas*, pues, las personas vinculadas por filiación, por descendencia de un antecesor común o por ambas cosas a la vez, a diferencia de los AFINES, relacionados por matrimonio.

consumo conspicuo Es el despliegue público de bienes de gran precio y uso de servicios costosos como alarde de posición. En definición estricta, este fenómeno es específico de las sociedades capitalistas donde las posesiones definen a la persona, y así fue acuñado por Veblen (1899) para describir el comportamiento de los ricos de Estados Unidos a finales del siglo XIX. El término puede extenderse a otras sociedades donde el despliegue suntuoso de bienes cuya opulencia en número o calidad superan a su utilidad sirve de marca o reclamo de posición. MR

Véase también POTLACH.

continuum agrourbano Modelo desarrollado por Robert REDFIELD (1897-1958) para clasificar diferentes tipos de comunidad y proceso histórico, que ilustró con ejemplos de la península del Yucatán en México (Redfield, 1941). En un extremo de este continuum se encontraba la «moderna» ciudad de Mérida y en el otro una pequeña población indígena «tradicional». Estas dos comunidades representaban los tipos de desarrollo máximo y mínimo, respectivamente. Comparándolos, Redfield examinó su TECNOLOGÍA, ORGANIZACIÓN SOCIAL e VISIÓN DEL MUNDO, (Miner, 1952). Así, Mérida era una ciudad moderna poblada de numerosos individuos que participaban en los asuntos nacionales e internacionales, que eran relativamente libres para tomar decisiones sociales y económicas y con una visión moderna del mundo. Contrariamente, los «indios» de la otra población vivían del merodeo (véase RECOLECTORES) y de la agricultura de tala y quema. Su visión del mundo era precientífica y, a diferencia de la libertad individual y modernidad de los urbanos, se mostraban férreamente incorporados a relaciones sociales de la familia y la sociedad que cercenaban su libre albedrío. Entre estos dos casos extremos Redfield identificó otras dos comunidades: una «población» rural comercial con estrechas relaciones con la ciudad, y la comunidad campesina de Chan Kom, que presentaba una mezcla de rasgos «tradicionales» y «modernos», aunque más próxima al concepto de pueblo. Redfield consideró el cambio histórico fruto de la DIFUSIÓN de la tecnología moderna, las formas sociales y las ideas desde la ciudad al campo, es decir, desde un extremo a otro del continuum en un proceso gradual de MODERNIZACIÓN. MK

control de natalidad *Véase* EUGENESIA, REPRODUCCIÓN.

control social *Véase* GOBIERNO, LEY, ORGANIZACIÓN SOCIAL.

corroboree Festival de danza nocturno de los aborígenes australianos.

cortejo Se dice del proceso por el que un individuo establece una relación amorosa o que precede al desposorio. La voz tiene su origen en las prácticas reinantes al respecto en las cortes de la Europa occidental del medioevo. En sus versiones europea y norteamericana, de-

nota ya un grado variable de compromiso en la interacción social premarital de hombres y mujeres (LeVay, 1993). «El proceso del cortejo puede entrañar no poco tiempo, energía y riesgo» (Frayser, 1985, p. 24). Además de atraer a la otra persona con ayuda de un elaborado despliegue de comportamientos o artefactos del éxito, los pretendientes han de hacer frente en ocasiones a la agresividad de sus competidores.

El estilo del cortejo y la expresión romántica presentan diferencias claras según el género, que obedecen tanto a tradiciones culturales como a factores biopsicológicos. La psicología evolutiva señala que el desarrollo de diferentes estrategias amorosas no es siempre reconocible o fácilmente comprendido. Hombres y mujeres se sienten mutuamente atraídos por cualidades diferentes del amante o compañero potencial, que hacen que el hombre se enamore con más rapidez y que la mujer, en cambio, lo haga con más cautela y ponderación (Symons, 1979).

En esta perspectiva, muchos de los característicos «actos de amor» escenificados durante el cortejo tienen por objeto potenciar respectivamente el atractivo masculino y femenino (Daly y Wilson, 1978). La mujer pondera la ambición, la laboriosidad, la posición y la generosidad del hombre; éste aquilata las muestras de presunta fertilidad: juventud, salud, exclusividad sexual, capacidad de reproducción e inversión parental (Buss, 1994).

Las diferencias de actitud masculina y femenina pueden explicar en parte el fenómeno de la atracción instantánea o «amor a primera vista». Si la idealización erótica y romántica en los hombres se basa en imágenes de atractivo físico, también habría de explicar la capacidad masculina de cambiar rápidamente entre la fantasía sexual y el profundo afecto romántico. Habitualmente, las mujeres muestran más interés en evaluar la posición social del hombre o en conocer su carácter. Más que el atractivo físico, parece ser éste el criterio principal de selección femenina del compañero y de formación de sus fantasías románticas. Dado que lleva mucho más tiempo el evaluar el carácter que la belleza física, las mujeres pueden ser más lentas a la hora de implicarse románticamente o de comprometerse formalmente (Jankowiak *et al.*, 1992).

Si se valora el aspecto físico y la posición social, la presencia de éstos genera al propio tiempo aprehensión y ansiedad. El poder de la experiencia amorosa como nubladora del juicio es un temor generalizado en todas las culturas. Puede crear desequilibrios que lleven a hombres y mujeres a pensar que han sido seducidos de manera impropia o embrujados por la otra parte. En culturas de todo el mundo son innumerables las narraciones plagadas de advertencias a hombres y mujeres del peligro que entraña el implicarse en un amor excesivo. Su manifestación más clara y vívida reside en la práctica universalidad de todos los relatos que instan a hombres y mujeres a ser particularmente cautos frente a lo más deseable del género opuesto: para los hombres, la fascinación de la belleza física; para las mujeres, el poder de la posición social.

Es cuando el cortejo es más intenso y focalizado cuando amor y sexo, aun siendo EMOCIONES distintas, se imbrican íntima e inextricablemente. La cuestión crítica debe ser entonces si estas emociones gemelas han de ser institucionalizadas dentro o fuera del MATRIMONIO, o dejadas al criterio individual para que éste reinvente su formalización con cada generación. En cada emparejamiento no es el aspecto singular, pues, del AMOR ROMÁNTICO, la monogamia o la elección individual, sino la combinación de los tres *en* la institución del matrimonio lo históricamente significativo.

Los antropólogos culturales destacan el impacto estructural de la transformación de la FAMILIA desde mera unidad de producción a unidad de consumo que, en términos geográficos, redujo los vínculos de parentesco a la vez que proporcionaba a los jóvenes los recursos económicos y emocionales para resistirse a las demandas parentales de autosacrificio. El rápido cambio social contribuyó también a la separación generacional en términos de valores culturales, lo cual impulsó a optar por una mayor libertad del adolescente (Goode, 1959). En esta situación es el amor la base del desacuerdo intergeneracional y cauce de desafío por el que los amantes esquivan las disposiciones de sus mayores y eligen por sí imsmos a sus consortes. Una vez redefinido el matrimonio como unión amorosa establecida por elección personal, su ingreso en la «cultura visible u oficial» fue inmediata. En esta circunstancias, el amor ya no había de ser redescubierto en cada generación. En el mundo occidental, el amor romántico se convirtió gradualmente y con intensidad variable en el lenguaje del civismo y la distinción social (Jankowiak, 1995). WJ *Véase también* SEXO.

Otras lecturas H. Fischer, 1992; Jankowiak y Fischer, 1992; Mellen, 1981.

cosmología Comprende tanto los conceptos generales del lugar del ser humano en el plan general de la existencia como las fuerzas constituyentes y generadoras de este plan. Estas fuerzas rigen asimismo el ordenamiento de los seres supramundanos y los procesos cósmicos globales que representan, con consecuencias para la experiencia humana. Las cosmologías suelen explorarse en contexto con las creencias religiosas y las prácticas rituales, pero afectan asimismo a las realidades industrial, científica y tecnológicamente determinadas y se encuentran implicadas en las actividades rutinarias y en los pensamientos de todos los humanos.

Las nociones cosmológicas relativas a las fuerzas creativas y degenerativas que afectan a la existencia humana en el universo son críticas para comprender cómo se orienta el humano en su entorno inmediato. Las gentes crean y atribuyen significados a todo lo que incide en su existencia social y en su medio físico. Por ejemplo, los aborígenes australianos revisten a todos los aspectos del medio en que se desenvuelven, rituales y relaciones sociales de significados que se encuentran insertos en las prácticas mitológicas y rituales asociadas con seres primordiales oníricos. Estas cosmologías aborígenes articulan una particular visión espaciotemporal que considera a los seres humanos íntimamente vinculados con procesos cósmicos a los que deben su existencia y en cuya generación desempeñan igualmente un papel clave.

Mary DOUGLAS, siguiendo los pasos de DURKHEIM, se ha centrado en las conexiones entre tipos de cosmología y organización de grupos sociales y políticos. Así, sugiere que es probable que las sociedades con fuertes nociones de autoridad política y límites drásticamente definidos entre grupos sociales posean cosmologías que entrañen poderosos conceptos de fuerzas del MAL destructivas. Las creencias y prácticas de BRUJERÍA abundan sobre todo en sociedades con un alto grado de ESTRATIFICACIÓN, mientras que es la MAGIA la que caracteriza más bien a las SOCIEDADES IGUALITARIAS (M. Douglas, 1966, 1970a).

Los críticos arguyen que la correlación entre cosmología y tipos de sociedad son difíciles de establecer. En Asia, por ejemplo, muchas clases diferentes de sociedad comparten las mismas orientaciones sociológicas. Al tiempo afirman que las cosmologías no son sólo representaciones de un ordenamiento mundial, sino prác-

ticas tan íntimamente entrañadas que afectan a la dinámica de la formación social, con implicaciones en la estructura de las prácticas sociales. El análisis de Bourdieu (1977) de las prácticas de las cabilas norteafricanas es en este sentido señero y demuestra el papel de los supuestos cosmológicos en la creación y reproducción del ordenamiento del espacio social (la vivienda cabileña) y la estructura temporal del ciclo agrícola (el calendario cabileño).

El estudio antropológico actual se centra en las cosmologías como forma importante de conocimiento de sí mismas o como medio para conocer la dinámica de las formaciones sociales y políticas más allá de las normas del sentido común, en general el racionalismo occidental. Griaule (1965) y Leenhardt (1979) destacan entre los precursores de la exploración de las cosmologías como sistemas de conocimiento, aunque la monumental obra de LÉVI-STRAUSS en *Mythologiques* (1969-81) sigue siendo el trabajo capital al respecto. Lévy-Strauss desbrozó el camino del valioso análisis sistemático de los MITOS para comprender el saber de las gentes en sus propios términos. Aunque se le critica por reducir el pensamiento cosmológico inserto en mitos a un binarismo occidental y a la lógica trascendental kantiana, fue él, y a mucha distancia de la mayoría de los antropólogos, quien liberó otros modos del pensamiento cosmológico de la tiranía de los conceptos occidentales y los elevó a la palestra del debate con el saber filosófico y metafísico occidental, que, naturalmente, entrañaba orientaciones cosmológicas distintas.

Los enfoques que consideran la cosmología imbricada en el pensamiento y la práctica pusieron en tela de juicio la opinión de que era un mero reflejo de procesos sociales. Por ejemplo, el análisis de Gluckman (1965b) del ritual real *incwala* de los swazi había señalado que su violenta temática desempeñaba un papel funcional en el mantenimiento del orden político. Sin embargo, Beidemann rechazó este enfoque por superficial, demostrando que estos conflictos se integraban en concepciones cosmológicas específicamente swazi subyacentes a la monarquía, donde fuerzas caóticas y demoníacas desempeñaban un papel vital en el seno de un poder ordenancista fundamentalmente ambiguo. Muy recientemente, un debate entre Obeyesekere (1992) y Sahlins (1995) en torno a las circunstancias que rodearon la muerte del capitán Cook en Hawai se basó en la interpretación de la dinámica cosmológica en el seno de un proceso social. Obeyesekere rechazó la opinión de Sahlins en el sentido de que Cook fue tenido por un dios por los hawaianos. Pero Sahlins contestó diciendo que el argumento de Obeyesekere tenía sus raíces en una noción racionalista occidental tanto de las deidades como de los procesos políticos, concepto que negaba el papel de las nociones cosmológicas hawaianas en su particular interpretación de los sucesos históricos. El pensamiento y la práctica hawaianos implicaban una continuidad entre las divinidades y los seres humanos. Además, la cosmología de la monarquía hawaiana tenía el potencial de interpretar la presencia de Cook de una manera sumamente ominosa para las jerarquías hawaianas.

El estudio de la cosmología ha reforzado la autocrítica antropológica acerca de sus sesgos culturales propios, incluso una dependencia excesiva de dicotomías tan familiares como sagrado/profano, naturaleza/cultura, orden/desorden, bien/mal, material/inmaterial. La comparación con las cosmologías hindú y budista (y de muchas otras sociedades) que no expresan estas alternativas antónimas u oposiciones radicales revelan los fundamentos

cosmológicos judeocristianos, así como la base histórica-cultural de los conceptos antropológicos. Diversos autores (Blumenberg, 1987; Dumont, 1986b) han demostrado notables continuidades entre muchos de los conceptos dominantes y los paradigmas de la ciencia social (incluida la antropología) y los discursos filosóficos-teológicos-científicos dimanantes de las tradiciones judeo-cristianas. Sahlins (1996) sostuvo que el funcionalismo estructural británico es una transformación específica del pensamiento occidental como desarrollo dentro de la teoría adánica del Génesis que describe a la humanidad como imperfecta y origen del sufrimiento (véase ESTRUCTURALISMO, FUNCIONALISMO). Así, el funcionalismo estructural desarrollado a partir de la obra de Durkheim y MAUSS sublima las ideas de un humano egotista generador de sufrimiento desde la satisfacción de deseos individuales en el concepto de «SOCIEDAD» como entidad supraorgánica. En los debates acerca del desarrollo del mundo moderno es frecuente el aserto de que la emergencia de la actitud científica ha roto algunas barreras cosmológicas para el conocimiento de la naturaleza de las realidades existenciales. Los seres humanos dejaban de ser el centro del esquema general de las cosas y su existencia quedaba huérfana de significado y de motivación por razones necesariamente de orden divino. Sin embargo, esta visión supone que la ciencia moderna no es en sí un tipo de cosmología e ignora igualmente los nuevos saberes acerca del universo y las formas de existencia en su seno, que son germinales en numerosas cosmologías, incluidas aquellas que a primera vista parecen anticientíficas. Más aún, el modo en que los seres humanos aprehenden sus realidades responde irreductiblemente a conceptos humanos. El estudio antropológico de la cosmología se concentra en este hecho y en sus implicaciones en las limitaciones, como en el desarrollo, del saber. BK

cualitativos *Véase* MÉTODOS CUALITATIVOS.

cuantitativos *Véase* MÉTODOS CUANTITATIVOS.

cuerpo *Véase* ADOLESCENCIA, ORNAMENTACIÓN CORPORAL, MUERTE, PUREZA/POLUCIÓN, REENCARNACIÓN, ESPÍRITU.

culto a los ancestros o antepasados *Véase* ANCESTRO.

cultos Grupos que siguen una religión heterodoxa o se centran en una sola persona o principio, a menudo asociados con conceptos de curación o salvación. Sin embargo, lo primero que procede señalar acerca del término es que su definición sociológica ha sido objeto de no pocos debates. Aunque en la concepción popular la voz «culto» evoca con frecuencia imágenes de alocados personajes mesiánicos, el debate académico en la literatura dedicada a «cultos y sectas» suele centrarse en la estructura organizativa y la distancia diferenciales entre el grupo y la religión reinante. Una de las definiciones clásicas (G. Nelson, 1969) subraya la crasa simplicidad de la organización: ninguna burocracia, ningún ministerio, sólo el líder y un conjunto de fervorosos seguidores. Sin embargo, muchos grupos con etiqueta de cultos son evidentemente mucho más complejos de lo que sugiere esta definición (David Bromley y Shupe, 1981).

La interpretación sociológica de culto se funda en argumentos de «privación relativa» que explica la captación en cultos, sectas y otros grupos marginales como consecuencia de relativas privaciones económicas, sociales, psicológicas y otras (Beckford, 1975). Con todo, la minusva-

lía económica parece insuficiente para dar razón de algunas de las características de estos grupos, como también las teorías que simplemente atribuyen el fenómeno a un trastorno de la personalidad (J. Lofland, 1969). Discusiones más recientes sobre religiones marginales (Barker, 1984; Beckford, 1975) han destacado la combinación de la resolución de problemas sin incurrir en riesgos, el desarrollo de amistades en el seno del grupo y la satisfacción creativa como factor que mueve a las gentes a comprometerse activamente en estos movimientos. Al tiempo que progresa la discusión al respecto y ha ido multiplicándose la variedad de cultos y sectas en todo el mundo y, en particular, en Estados Unidos, estos nuevos grupos —formados en torno a un autoproclamado profeta o a una visión utópica de un mundo precristiano y preindustrial— se designan con frecuencia como «religiones nuevas».

Los antropólogos, generalmente indiferentes respecto del uso de la terminología, raramente usan «culto» para describir a los grupos religiosos que han estudiado, aun cuando este término podría serles fácilmente aplicado en virtud de su definición. Realmente, la entrada de la mayoría de etnografías que en sentido lato podría referirse a los cultos —como el estudio de Tsing (1993) sobre los dayaks indonesios o la biografía de una sacerdotisa vudú de Karen Brown (1991)— suele tener poco que ver con la formación sociológica de estos grupos. En cambio, los antropólogos que escriben acerca de religiones heterodoxas centradas en una persona o principio suelen ocuparse más bien de dos características comunes: creatividad simbólica y curación.

La obra de James Fernández (1982) sobre una religión cameruniana sincrética, bwiti, ofrece un importante ejemplo de creatividad simbólica. Forjada la creencia a partir del cristianismo y de la espiritualidad indígena, sus características más notorias son la intensidad emocional y la creatividad simbólica. Fernández desarrolló un elaborado aparato teórico en torno al papel y la naturaleza de la metáfora que engloba tanto la intensidad emocional del «iniciado» como la cualidad eternamente creativa de aquélla. Similarmente, en un estudio sobre la religión «neopagana» no tradicional en Estados Unidos e Inglaterra, Luhrmann (1989) señaló que la vinculación creativa de los participantes con el simbolismo estaba profundamente conectada con la intensidad emocional de las vivencias producidas por las prácticas. No sólo habían optado por unirse a estos grupos ocultos, sino que los enriquecieron con su propia simbología, en parte reflejo de su idiosincrasia.

El estudio de Harriet Whitehead (1987) en torno al movimiento de la cienciología constituye un ejemplo particularmente interesante de culto centrado en la curación. Buscando comprender lo que a menudo se denomina vagamente como «eficacia simbólica» (el proceso psicológico por el que la mera acción simbólica tiene cierto impacto terapéutico en el individuo), Whitehead postuló que el mecanismo transformativo de las terapias rituales implicaba una «renuncia» cognitivo-afectiva de las orientaciones psicológicas previas y una reformulación en lenguaje simbólico ritualista. (Sus temores legales sobre la publicación del material reunido indican por qué la investigación de las religiones norteamericanas no convencionales puede verse plagada de dificultades.)

Naturalmente, este proceso no es privativo de la Cienciología; de hecho se da en la mayoría de los rituales curativos de todo el mundo (incluso en prácticas como el psicoanálisis). De hecho, casi todos los trabajos antropológicos dedicados a este campo de la curación adoptan alguna ver-

sión de la obra de Jerome Frank (1961) en torno a la psicoterapia y análogos: la cura es tanto más efectiva cuanto más intensa es la fe del paciente en la ayuda que le suministra el ritual y mayor su motivación por verlo así; también cuando organiza su dolor en una narrativa que le implica emocionalmente; y cuando el sanador, validado por la sociedad, interviene en la narrativa para hacerla más dúctil y, así, más útil para sus pacientes.

Por otro lado, puede que sea verdad que para la mayoría de los antropólogos la voz «culto» evoca el concepto de CULTOS CARGO, movimientos religiosos al parecer en respuesta a la invasión o el contacto occidentales. Estos movimientos se interpretan a veces como un intento de reorganizarse socialmente para responder al hecho de la manera más efectiva posible. La voz «cargo» se explica porque el movimiento religioso se centra a veces en bienes materiales –herramientas, armas, mercancías– exóticos para los indígenas. Términos más genéricos para este fenómeno son «culto de crisis» y «culto de revitalización», y uno de los ejemplos clásicos es el descrito por Anthony Wallace (1970) referido al pueblo iroqués. A finales del siglo XVIII, los iroqueses del estado de Nueva York habían sido derrotados –se habían aliado con el bando perdedor en la revolución americana–, habían perdido la mayor parte de sus tierras y se enfrentaban al desastre social y económico. Un jefe seneca llamado Lago Hermoso tuvo una visión en la que se instaba a su pueblo a abandonar sus malas costumbres, el alcohol, las querellas constantes y la brujería. Acto seguido le fue revelada la nueva estructura social iroquesa ideal. Aceptadas estas directrices religiosas, el pueblo iroqués adoptó un modo de vida radicalmente diferente. Wallace sostiene que el profeta había experimentado estas visiones como consecuencia de su propia crisis personal y que fue la maltrecha sociedad iroquesa la que movió a su pueblo a seguir sus dictados. Theodore Schwartz (1976a) refutó esta perspectiva aduciendo que en su estudio de los cultos cargo melanesios no se apreciaba ninguna tensión especial entre sus participantes. TL

cultos cargo Son MOVIMIENTOS MILENARISTAS cuyo sentido religioso se cifra en la adquisición de bienes materiales («cargo/cargamento») por medios rituales. Melanesia es el *locus classicus* de estos cultos, que se iniciaron en el último cuarto del siglo XIX al hilo de la dominación por las potencias europeas. Las creencias giraban en torno al reciente emprobrecimiento relativo de los indígenas y ofrecían medios rituales para obtener bienes occidentales, combinadas a menudo con una creencia en el retorno de los ANCESTROS y el fin próximo del dominio y el antagonismo raciales, ya fuera por la desaparición de las diferencias raciales o de los europeos. MR

Otras lecturas Worsley, 1968.

cultura E.B. TYLOR (1871) fue el primero en usar esta voz en sentido antropológico, que memorablemente definió como ese «todo complejo que integra saber, creencia, arte, moral, ley, costumbre y cualquier otra capacidad y hábito adquiridos por el humano como miembro de la sociedad». La formulación de Tylor sirve aún hoy para acoger los diferentes enfoques de los antropólogos. En primer lugar, la cultura comprende aquellos rasgos humanos aprendidos o que pueden aprenderse y que, en consecuencia, se transmiten social y mentalmente más que biológicamente. En segundo lugar, cultura es en cierto sentido un «todo complejo». Aunque muy discutida, la idea fundamental de que todas esas «capacidades y hábitos» pueden y deben considerarse conjuntamente es muy poderosa.

Significa que extensas áreas de la vida humana, desde las técnicas de producción alimentaria hasta las teorías de la vida en el más allá, poseen una coherencia y una lógica propias que pueden descubrirse progresando en una sola disciplina.

Fue Franz BOAS el paladín del concepto de cultura, y con él la disciplina de la antropología, para enfrentarse a las elaboradas e influyentes teorías de finales del siglo XIX que atribuían la mayoría de las diferencias entre humanos a la RAZA, o sea, a la herencia biológica. Ancladas en la nueva ciencia de la biología por ideas evolutivas, sugerían que algunas razas, comparadas con los europeos del norte, eran más primitivas y, por tanto, más próximas a los animales en forma corporal, capacidad mental y desarrollo moral. Boas (1911) rompió la aparente intachabilidad de esta teoría demostrando que la forma del cuerpo no guardaba ninguna relación con el lenguaje ni con ninguna de las cuestiones que asociamos con el concepto de cultura. Además, negó el supuesto de que otras «razas» eran menos morales o menos inteligentes que los europeos septentrionales. Mientras que Tylor había hablado de «cultura» en singular, asumiendo que todas las sociedades poseían una versión más o menos elaborada del mismo legado, Boas usó el plural «culturas», que eran diferentes y no podían medirse con un presunto patrón único de progreso. A su vez, sostuvo que las formas y complejos modelos de vida humana eran tan diversos cuando se sometían a meticuloso TRABAJO DE CAMPO, que no podían provenir de un proceso uniforme de EVOLUCIÓN cultural o social ni de causas biológicas o geográficas, sino que eran fruto de complejas causas históricas locales que escapaban a toda simplificación.

Estas ideas fueron ulteriormente elaboradas por sus discípulos, entre ellos Edward SAPIR, Alfred KROEBER, Margaret MEAD y Ruth BENEDICT, quienes añadieron que si bien los seres humanos por doquier poseían en gran medida el mismo legado biológico, la naturaleza humana era tan plástica que podía sustentar un verdadero caleidoscopio de valores, instituciones y comportamientos varios en diferentes culturas. Margaret Mead, por ejemplo, dedicó gran parte de su carrera científica a trabajos de campo que pusieron de manifiesto cómo determinadas cuestiones que parecían explicarse fácilmente por la biología humana —la experiencia de la ADOLESCENCIA, los modelos de SOCIALIZACIÓN, el rol de los GÉNEROS en la sociedad— varían tanto que ninguna explicación científica natural única puede dar razón de ellos. Y Kroeber abogó por la noción de que la cultura es «supraorgánica» y poseedora de un carácter único en sí misma que trasciende todo cuanto pueda sobrevenir en el curso de la evolución biológica.

Otros boasianos se dedicaron a explorar la noción de cultura en el campo de la antropología. Benedict (1934a) afirmó que una cultura no era simplemente un «cajón de sastre sin ton ni son» ni una cuestión de «pegotes y añadidos» como su contemporáneo de más edad Robert LOWIE suponía. Entendió más bien que cada cultura «desechaba elementos incongruentes, modificaba otros en beneficio propio e inventaba unos terceros consonantes con su gusto» (p. 34). El resultado era un modo de vida compuesto en torno a unos pocos principios estéticos e intelectuales que producían una *Weltanschauung*, una singular VISIÓN DEL MUNDO. Estos argumentos contribuyeron a consolidar una aspiración aún muy viva y poderosa: la tarea del antropólogo no consiste sólo en registrar una miríada de detalles acerca de un pueblo dado, sino en demostrar una unidad más profunda que integra los rasgos peculiares de una cultura, todo lo cual destilaba su

aspiración y la de otros por establecer un clima de tolerancia e información y respeto mutuos entre las sociedades.

Es difícil darse cuenta hoy de cuán importantes fueron las ideas de Boas y de sus discípulos. Al final de la segunda guerra mundial, la antropología cultural estadounidense conoció una gran expansión, de tal modo que hoy es, quizás junto con la francesa, la más influyente en todo el mundo. Fueron Boas y sus discípulos quienes fijaron la agenda de esta expansión promulgando una fe y proponiendo un proyecto. La fe residía en la fuerza de la cultura, que distinguía a los seres humanos de los animales y creaba una lógica cultural y mental autónoma. Leslie WHITE (1959c) afirmó que, en algún comienzo hipotético, «entre el humano y la Naturaleza pendía el velo de la cultura, y que el primero no podía ver nada sino a través de este medio ... los significados y valores existentes más allá de los sentidos». A lo largo del medio siglo siguiente, los incesantes esfuerzos de los biólogos por incluir la totalidad del comportamiento humano en sus esquemas no haría más que reafirmar a los antropólogos en este credo.

Los antropólogos contemporáneos se han aproximado a la cultura de diversas maneras todas diseñadas para aprehender el concepto de forma más completa y convincente, que va más allá de la afirmación defensiva de que la cultura no es única sino inimaginablemente diversa y que hace a las gentes diferentes de los animales.

Una opción ha sido tratar la cultura como sistema de símbolos que comprenden el lenguaje, el arte, la religión, la moral y (por principio) todo cuanto se revela organizado en la vida social humana. Ello tiene el efecto de conferir a la cultura algo del orden y la concreción que se observan y pueden estudiarse sistemáticamente en el LENGUAJE. Sin embargo, el tratamiento de la cultura como conjunto de símbolos destacaba puramente los fenómenos mentales, más incluso de lo que hiciera Benedict, y excluía la dimensión práctica y material. Y donde la noción de sistema simbólico ha sido aplicada con extremo rigor más que vagamente, como en la ANTROPOLOGÍA COGNITIVA, la investigación se ha concentrado solamente en pequeños campos, como el de la CLASIFICACIÓN animal en diferentes pueblos, y hasta en un único concepto, como el del matrimonio en Norteamérica, de modo que el «todo complejo» ha dejado de existir en absoluto.

Una alternativa frente a este enfoque de la cultura como símbolo ha sido tomar como objeto de estudio aquellas dimensiones materiales infravaloradas por los antropólogos simbolistas, como la producción de comida, la artesanía y las relaciones con el medio físico. La ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA en particular ha tratado de proporcionar una nueva lógica para apuntalar por su base las formas culturales. El ejemplo más famoso (y menos convincente) de este MATERIALISMO CULTURAL es el intento de Marvin Harris (1966) por explicar el culto al ganado en la India aduciendo al efecto la utilidad del excremento vacuno para los agricultores. Un ejemplo más plausible es el que ofrece Roy Rappaport (1967), quien laboriosamente trata de explicar la religión de un pueblo de Papúa Nueva Guinea en razón de su ecología y sus modos de subsistencia. En este caso, la integración de la cultura es causal: las condiciones de vida y las relaciones de producción originaron (en algún sentido) las otras dimensiones de la cultura, la vida religiosa y la visión del mundo. Pero estas explicaciones son característicamente endebles cuando se aplican a la religión y materias afines, de modo que apenas cuentan como imágenes de la cultura como un todo.

Una tercera escuela de antropólogos

aceptó fervorosamente la visión de Benedict de la cultura como opción estética, y así empezó a considerar a la antropología como «traducción de la cultura», como la llamó EVANS-PRITCHARD (1956). Al respecto escribió Clifford GEERTZ (1973, p. 5): «El humano es una animal preso en redes de significados que él mismo ha tejido ... redes que entiendo como cultura, cuyo análisis es ... no una ciencia experimental en busca de una ley que la explique, sino una labor de interpretación en busca de significado». La consecuencia inmediata fue no sólo el situar a la cultura firmemente más allá de los límites de la ciencia natural, sino a la antropología codo con codo con disciplinas interpretativas como la crítica literaria, que tratan sobre todo de hacer claro lo oscuro e inteligible lo que no lo es. Con todo, el sentido de unidad cultural no destaca en este propósito, como tampoco en la crítica literaria, por ejemplo, y Geertz sólo pudo hallar tanta integración en la cultura como en «un pulpo, criatura más bien pobremente integrada; lo que se considera cerebro lo mantiene unido, más o menos, en un todo poco agraciado» (1984a, p. 19).

Si la antropología fuera filosofía, el fracaso en establecer satisfactoriamente una visión general y robusta de la integración de la cultura podría resultar deprimente. Pero el mayor peso del esfuerzo antropológico ha recaído en la ETNOGRAFÍA, en la que los antropólogos demuestran rutinariamente estrechas conexiones y temas subyacentes que abarcan diferentes esferas de la vida en una cultura u otra, como la jerarquía en el sur de Asia. El juicio que ello impone es que la noción de cultura es, en la práctica diaria si no en la teoría, un éxito resonante y heroico.

Pese a la importancia de la cultura para su disciplina, los antropólogos no pueden centrarse exclusivamente en ella, ni en la teoría ni en la práctica. Eric Wolf (1982) ha demostrado que la idea de cultura ha llevado a menudo a los antropólogos a una serie de ilusiones: que las culturas son homogéneas, que el mundo se divide en sociedades atomistas o «pueblos» o que las sociedades objeto de estudio antropológico son tradicionales e inmutables. Sin embargo, las sociedades son difícilmente autónomas; existen en el seno de relaciones de comercio, de dependencia mutua y (sobre todo) en relaciones de dominio y sumisión con otras. Hoy más de la mitad de la población mundial es multilingüe, y estos cambios y mixturas globales no son recientes (o posmodernos), sino que datan directamente del tiempo de los grandes exploradores europeos y de mucho antes.

Lo irónico es que la noción de cultura nació en parte como respuesta al encuentro de sociedades a escala mundial, y en el plano humano, como reacción en gran medida con miras a acuñar un sólido conocimiento que diera cabida a la tolerancia y mutua comprensión entre los pueblos. Ahora bien, sólo una noción modificada de cultura puede alcanzar este objetivo: la que pone en tela de juicio la idea de que aquélla es fija, delimitada e inmutable. Los grupos humanos, comoquiera que se definan, son cambiantes y difusos, y las gentes pertenecen a toda suerte de categorías en competencia que a menudo implican poder y subyugación. Las gentes trabajan activamente sobre lo que han recibido a fin de responder a las circunstancias de su presente, y al hacerlo así alteran su herencia cultural. Por último, al reconocer que la naturaleza social de la especie humana trasciende los límites supuestos por la idea de cultura, también hemos de reconocer que los niños incorporan algo biológico e innato al mundo: la capacidad innata de relacionarse socialmente. Esta capacidad es activada por los actos de quienes les rodean y seguidamente for-

ma el entramado en el que en el curso del desarrollo pueden adquirirse las «capacidades y hábitos» de la cultura. MC
Véase también ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y SOCIAL.
Otras lecturas Carrithers, 1992.

cultura de la pobreza Término originalmente utilizado por Oscar Lewis (1966) en sus estudios sobre las comunidades pobres de México, Puerto Rico y la ciudad de Nueva York. Lewis sostuvo que la pobreza era creada por la economía política del CAPITALISMO y era reflejo de la desigual distribución del trabajo y de oportunidades en las sociedades occidentales. Los pobres se adaptaron a esta situación mediante la que el llamó «cultura de la pobreza», transmitida luego de generación en generación, y que presentaba una serie de rasgos característicos: planificación para el presente desestimando toda proyección futura y preponderancia del matriarcado. Lewis sugirió que esta cultura se aprendía en edad temprana y tenía por consecuencia la incapacidad del pobre para progresar socialmente.
A la zaga de Lewis, no pocos analistas sociales y etnógrafos usaron estos planteamientos para explicar la POBREZA en Estados Unidos y otros países. En un informe para la Comisión de Pobreza del presidente Johnson, Daniel Patrick Moynihan, a la sazón sociólogo de Harvard, se basó en las ideas de Lewis para explicar la pobreza de los afroamericanos. Su informe destacó concretamente la gran frecuencia de familias en régimen de matriarcado, que entendió como causa principal de la que denominó «maraña patológica» de las familias negras, donde los niños solían presentar problemas de comportamiento, de abandono prematuro de los estudios, que se repetían generación tras generación (Rainwater, 1967).
La idea de una cultura de la pobreza y su aplicación en la política interna del gobierno de Estados Unidos han sido duramente criticadas en la literatura antropológica (Leacock, 1971), donde al respecto destacan cuatro puntos principales. En primer lugar, el concepto supone una visión estática de la cultura: se enumera una serie de rasgos, seguidamente atribuidos al fenómeno de adaptación a la pobreza. No se considera la interacción entre los pobres y sus patronos, las instituciones estatales, el comercio, ni su impacto diario en el mantenimiento de la pobreza, la discriminación y el fracaso. No se presta ninguna atención a los cambios con el tiempo o en determinados períodos históricos, y la descripción de cultura es estereotipada y materialista.
En segundo lugar, pese a los esfuerzos por conceptualizar una CULTURA, la lista de Lewis tiende a reflejar aspectos negativos, como la falta de planes para el futuro o la ausencia de familias nucleares. La cultura como creación de las gentes en su intento de labrarse una vida o como algo que posiblemente pueda incorporar resistencia a unas condiciones miserables no se describe ni se toma en consideración. Así, mejor sería hablar de las privaciones que entraña la pobreza en vez de sugerir que lo descrito es una «cultura».
En tercer lugar, se supone la socialización de los niños a edad temprana en una cultura de pobreza y, por tanto, que una vez que son adultos inevitablemente repiten las pautas de sus mayores, lo cual implica que incluso si sus condiciones de vida mejorasen, el hecho de haber aprendido de niños esa adaptación a la pobreza les incapacitará para aprovechar las mejoras sobrevenidas. Sin embargo, miríadas de datos sobre la movilidad ascendente de inmigrantes de segunda generación, al igual que de afroamericanos, refutan estos supuestos. Muchos analistas han señalado que el postulado, no demostrado, de que las adaptaciones a la pobreza, una vez efectuadas, no pueden cambiarse no

hace sino imputar a las víctimas la culpa de su propia pobreza.

En cuarto lugar, el concepto de cultura de la pobreza implicaba que los valores y aspiraciones de los pobres eran diferentes de los que albergaban los miembros más influyentes y de más éxito de la sociedad. Los datos reunidos en torno a los valores más considerados por los pobres refutan el aserto. De hecho, contrariamente a esa presunta «falta de orientación para el futuro», los afroamericanos estadounidenses —uno de los grupos a los que presumiblemente la cultura de la pobreza les iba por antonomasia como anillo al dedo— valoraban la educación mucho más que el norteamericano medio. De ahí que no pareciera existir una relación simple entre valores y pobreza, y que las víctimas de ésta pudieran adoptar o rechazar los valores más generalizados en la sociedad de su tiempo por razones históricas o por una multitud de factores diversos.

Pese a las críticas sufridas por este concepto de cultura de la pobreza, las ideas que entraña se repiten una y otra vez en escritos sobre política social, educación, salud y campos similares. En la literatura antropológica, por el contrario, el concepto ha ido perdiendo progresivamente predicamento desde 1970, aunque es cierto que las cuestiones sobre la adaptación a la pobreza, la socialización pertinente y los valores predominantes en este estrato siguen suscitando interés. A comienzos de la década de 1980 se introdujo el concepto de «infraclase» para describir y explicar la persistencia de una pobreza extrema en Estados Unidos (W. Wilson, 1987). Como la cultura de la pobreza, el concepto enumeraba una serie de comportamientos atribuidos a los pobres, de modo que era su propia conducta la que les impedía beneficiarse de las oportunidades que ofrecía la sociedad norteamericana. Las características más frecuentemente usadas como índice de infraclase eran la familia regida por la mujer, los embarazos en la adolescencia y el abuso de sustancias nocivas.

Aunque algunos exponentes moderados de las teorías de infraclase ubicaron sus explicaciones de ORGANIZACIÓN SOCIAL de los pobres en contexto con una economía cambiante, el énfasis puesto en la cuantificación de parámetros cualitativos —de difícil medición, por tanto— y las aplicaciones de orden político centradas en una visión estática de cultura y socialización les depararon pronto las mismas críticas vertidas sobre la cultura de la pobreza en la década de los sesenta. Y del mismo modo que ésta fue criticada, lo está siendo cada vez más el concepto de «infraclase», pese a su pertinaz presencia en la literatura política y los escritos populares. ISu

Véase también ANTROPOLOGÍA URBANA, URBANISMO.

Otras lecturas D. Jones y Susser, 1993.

cultura material Comprende todos los objetos físicos producidos por miembros de una CULTURA particular. Varían desde los puramente utilitarios a los muy esotéricos. La antropología temprana atendía a la colección de estos artefactos como medio para ubicar a las sociedades en esquemas de ESTADIOS EVOLUTIVOS, pero este enfoque cayó en desuso con el auge del FUNCIONALISMO. El estudio de la cultura material sigue siendo crucial en la ARQUEOLOGÍA, dado que tales artefactos proprocionan el conjunto principal de datos en este campo. TB

cultura y personalidad Fue el nombre de un movimiento que trató de relacionar la antropología cultural con la psiquiatría y psicología entre 1928 y 1955. A partir de 1960 dio en llamarse ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA, y en la psicología académica de la década de 1990, psicología cultural.

La escuela y sus objetivos

Cultura y personalidad fue un vasto y desorganizado movimiento que reunió a antropólogos, psiquiatras y psicólogos de acuerdo en la relevancia mutua de sus disciplinas pero faltos de una posición teórica común, un líder reconocido y una base institucional. Sus fundadores fueron Margaret MEAD, Ruth BENEDICT y Edward SAPIR, discípulos de Franz BOAS, cuyo influyente concepto de la CULTURA había introducido una dimensión psicológica que ellos trataron de precisar y traducir en investigación. Sostenían así que la cultura desempeñaba un papel en el desarrollo psicológico del individuo (Mead) y en los modelos emocionales típicos de culturas particulares (Benedict), así como que los individuos de una sociedad dada entendían su cultura de maneras diferentes (Sapir). Criticaron las teorías psicológicas que postulaban UNIVERSALES para la especie humana sin tener en cuenta su variabilidad, puesta de manifiesto por el trabajo antropológico de campo en culturas diversas. Al mismo tiempo se veían influidos por aquellas teorías psicológicas y psiquiátricas que destacaban las influencias sociales en el individuo, como las formulaciones neofreudianas de Karen Horney y la psiquiatría interpersonal de Harry Stack Sullivan. Aunque el movimiento carecía de organización formal, a sus fundadores antropológicos se unieron en seminarios, conferencias y publicaciones numerosos sociólogos, psicólogos y psicoanalistas, entre ellos W.I. Thomas, John Dollard, Erik Erikson, Abram Kardiner, Henry A. Murray, y un círculo creciente de antropólogos, como Ralph Linton, A. irving Hallowell, Gregory Bateson, Cora Du Bois, Clyde Kluckhohn y John M. Whiting, por citar a unos pocos. El campo de los estudios de cultura y personalidad fue muy activo en la década de 1930 y en el período posbélico de 1945-1950, cuando una nueva generación de antropólogos realizó estudios entre los pueblos americanos nativos y en el Pacífico.

Los estudiosos de cultura y personalidad se distribuyeron por todo el abanico temático en que se había dividido la antropología cultural en sus plurales enfoques: relativismo cultural/relativismo, materialismo/idealismo, científico/humanista, fragmentando de paso el colectivo hasta entonces unido. También discreparon sobre temas específicos de su campo: el valor de la psicología freudiana en comparación con otras, la descripción de personalidades colectivas en oposición al estudio de las diferencias individuales, uso de pruebas (tests) de personalidad en vez de anamnesis, ensayo comparado de hipótesis frente a la casuística etnográfica. Así, el estudio de la cultura y la personalidad no constituyó una escuela de pensamiento con una programa de investigación concreto, sino un campo de exploración generalizada, y así se estancó con carácter provisional y experimental durante casi treinta años.

Cultura y personalidad fue un movimiento norteamericano entre cuyos exponentes se encontraban algunos de los antropólogos más eminentes de la época, aunque siempre fue considerado con cierto escepticismo por los demás. Dada la heterogeneidad de las posiciones teóricas y las prácticas exploratorias, nunca fue difícil hallar ejemplos de reduccionismo psicológico, etnografía inapropiada o patologización de otras culturas, hechos que fueron aprovechados por los críticos para anatematizar al nuevo campo en su totalidad, particularmente en la década de 1950. Hacia 1961, los antropólogos todavía alineados con la causa se distanciaron del trabajo anterior y redenominaron su disciplina «antropología psicológica». De hecho, el decenio anterior había conocido la emergencia de una investigación empírica más madura,

como la manifiesta en los escritos de A.I. Hallowell (1955) sobre el ego, los de Spiro (1957, 1958) sobre ideologías y experiencias de infancia en un kibbutz israelí, y ya en la década siguiente los de Beatrice Whiting (1963), de carácter transcultural, sobre SOCIALIZACIÓN.

Cultura y personalidad establecieron las bases de nuevas teorías no sólo en antropología psicológica, sino también en torno al desarrollo del niño y a la antropología médica. Estas contribuciones comprenden críticas de las teorías universales (en particular acerca del desarrollo infantil y juvenil y los trastornos mentales), la relación entre la estructura social y el comportamiento individual y la evaluación de la personalidad individual en culturas diversas.

Críticas de teorías universales

Los miembros del movimiento de cultura y personalidad se revelaron escépticos frente a las teorías generales del desarrollo infantil y juvenil, y trataron de aplicar datos etnográficos y comportamentales de culturas diferentes para construir generalizaciones más precisas acerca del desarrollo humano. Desde *Coming of age in Samoa* (1928) de Margaret Mead hasta *Becoming a Kwoma* (1941) de John W.M. Whiting y *The Balinese character* de Gregory Bateson y Margaret Mead (1942), la investigación temprana de la escuela de cultura y personalidad sobre el desarrollo infantil y juvenil había puesto de manifiesto la pertinencia e importancia de los datos antropológicos para comprender el desarrollo psicológico del ser humano. Aunque estos trabajos influyeron en la psicología infantil del período 1935-1960 llevándola hacia una posición más cultural-relativista, el progreso de los enfoques cognitivos en el estudio del desarrollo infantil después de 1960 creó la necesidad de una nueva crítica cultural, de la cual surgió la psicología cultural de la década de 1990, que implicó tanto a antropólogos como a psicólogos.

De manera similar, los miembros de la escuela criticaron los conceptos universales del trastorno mental, en particular la frontera entre el comportamiento normal y patológico y la personalidad. En «Anthropology and the abnormal», Ruth Benedict (1934b) propuso que las definiciones de los comportamientos normal y patológico varían entre culturas y, en consecuencia, inició el enfoque cultural de la psicopatología que sigue siendo tema central de la ANTROPOLOGÍA MÉDICA. Aunque el extremo relativismo de la investigadora no está en consonancia con todo lo que hoy se sabe acerca de los principales trastornos mentales, su reconocimiento de los significados culturales, capital para la psicopatología, proporcionó la base de las fenomenologías culturales que surgieron en la antropología médica ya entrado el siglo.

Relaciones de estructura social y comportamiento individual

Desde los albores del movimiento cultura y personalidad se concibió la relación funcional entre las instituciones de una sociedad y la estructura psicológica de sus miembros, de tal modo que cada parte podía influirse recíprocamente en el mantenimiento de un *status quo* y en un proceso de cambio histórico. Así fue diversamente formulado por W. Thomas y Znaniecki (1918-20), R. Linton (1936), Kardiner (1939, 1945), J. Whiting y Child (1953) y Hallowell (1955). Modelos alternativos que implicaban una interpenetración de cultura y personalidad fueron formulados por Benedict (1934a) y Spiro (1951), entre otros. Estos modelos son fundamentales para cualquier consideración consiguiente de las formas en que las instituciones e ideologías cul-

turales guardan relación con las pautas psicológicas poblacionales.

Metodologías innovadoras

Los estudiosos de la cultura y la personalidad prestaron gran atención durante las décadas de 1930 y 1940 al desarrollo de métodos que aportaran vías de estudio de las personalidades de individuos de culturas no occidentales. Fueron los precursores de los intentos por evaluar la personalidad individual en culturas diversas mediante el uso de anamnesis, pruebas de proyección y observaciones comportamentales. Aunque no resolvieron el problema, sus anotaciones no publicadas, e incluso voluminosas HISTORIAS DE VIDA de individuos particulares, proporcionaron el necesario punto de partida para quienes más adelante se dedicaron a dicho estudio. RAL

culturas orales Históricamente, los antropólogos se han considerado estudiosos de las culturas orales donde los pueblos se han juzgado ajenos a la escritura o poco familiarizados o no dependientes primariamente de ella. De ahí que RADCLIFFE-BROWN argumentara (1952, p. 3) que los antropólogos no podrían jamás estudiar realmente la historia de los pueblos «primitivos» dada la ausencia de registros escritos.

Esta noción de la oralidad primaria de las sociedades tradicionalmente estudiadas por los antropólogos es objeto de debate. En primer lugar, aunque define correctamente la misión de los antropólogos en el pasado, hoy la mayoría de los estudios de la disciplina tienen lugar en sociedades donde algunos individuos, y a veces la mayoría, están alfabetizados. En segundo lugar, si la ESCRITURA se considera en su sentido más estricto de notación acústica lineal, el caso es entonces que de los millares de lenguas que han sido habladas en el curso de la historia humana, la mayoría han carecido de escritura. Sin embargo, en el mundo contemporáneo sería difícil imaginarse a un grupo tan aislado que no haya estado en contacto con medios que de una forma u otra se basan en la imprenta o que, en última instancia, dependen de la alfabetización institucionalizada, como la radio, el teléfono y la televisión, y cada vez más los ordenadores. Si la escritura se define de forma más amplia como cualquier sistema de registro, como ha señalado Jacques Derrida (1976) en sus críticas de los textos de antropólogos como Claude LÉVI-STRAUSS, ningún grupo —ni siquiera una sociedad «oral»— carece de ella.

La importancia de la oralidad junto con la escritura como continuum de expresión y posiblemente de pensamiento fue por primera vez comprendida con claridad por los antropólogos clásicos, en particular por Milman Parry (1971), quien elaboró una teoría sobre la función formulaica de los textos homéricos. Más recientemente, en un libro muy influyente y polémico, Marshall McLuhan (1962) arguyó que no era sólo la alfabetización, sino la tecnología de la imprenta, lo que había revolucionado el pensamiento de las sociedades humanas y su modo de organizarse en sociedades creando una «aldea global». El trabajo de Jack GOODY (1968, 1977) en antropología ha operado con una hipótesis más modesta, pero más cuidadosamente ensayada: que el uso de la escritura produce importantes diferencias en las estructuras psicológicas y sociales de las sociedades que la adquieren. SC

Véase también ETNOGRAFÍA Y ETNOLOGÍA, FOLCLORE, POESÍA.

Otras lecturas Clanchy, 1979; J. Goody, 1987; Havelock, 1986; W. Ong, 1982; Street, 1984.

culturización Proceso mediante el cual un individuo adquiere las representaciones mentales (creencias, conocimien-

tos, etc.) y modelos de comportamiento necesarios para funcionar como miembro de una cultura dada. Puede considerarse, en el plano cultural, como equivalente del proceso de SOCIALIZACIÓN. Los miembros de esta cultura entienden, en general, que se inicia en la infancia como estadio de la formación y educación del NIÑO. Los ritos de iniciación y otras formas de adiestramiento en etapas posteriores de la vida poseen asimismo carácter culturizador.

MR

danza Uso creativo del cuerpo humano en el tiempo y en el espacio dentro de sistemas culturalmente específicos de estructura y significado del movimiento. Los antropólogos han analizado transculturalmente la danza y su naturaleza cognitiva y afectiva simbólicas, rasgo que la diferencia del comportamiento parejo de otras especies. Considerada en sentido amplio como la antropología del movimiento humano, la investigación de la danza abarca un concepto general de sistemas de movimiento estructurados y de signos de acción como forma de COMUNICACIÓN (Hanna, 1979; P. Spencer, 1985; D. Williams, 1991).

La antropología temprana de la danza estuvo muy influida por la teoría alemana del *Kulturkreis* (véase ÁREA DE CULTURA), en particular por el trabajo de Curt Sachs (1937). Aunque en lo teórico fundamentado y en gran medida dependiente de descripciones de segunda mano, fue notable por su descripción ecuménica de la danza y de su ETNOLOGÍA. Alan Lomax, un folclorista norteamericano, aportó una perspectiva comparada global similar, pero se sirvió de un análisis del movimiento basado en el «esfuerzo-figura» de los danzantes ya fuera usando el torso como unidad o como dos partes y el espacio en una, dos o tres dimensiones. Lomax y sus colegas midieron la frecuencia de estos rasgos cinemáticos en un conjunto de filmes y produjeron un «perfil» de movimiento para cada una de las culturas examinadas (Lomax, 1976; Lomax *et al.*, 1968) Sin embargo, estas muestras fílmicas eran muy irregulares e inadecuadas. No reflejaban a ninguna cultura dada en profundidad y los esfuerzos por correlacionar los perfiles de movimiento con otros rasgos mediante ESTUDIOS TRANSCULTURALES de diseño estadístico cruzado fueron criticados por ausencia de variable con-

creta de ensayo y por confundir correlación con causa.

En Gran Bretaña, los antropólogos FUNCIONALISTAS se centraron en la danza como refuerzo de los sentimientos comunales (Radcliffe-Brown, 1922) o como ocasión liberadora del conflicto y la tensión sociales (Evans-Pritchard, 1928). La identificación y los ejemplos de las numerosas funciones posibles de la danza recibieron atención extensiva y sus explicaciones funcionalistas predominaron en la literatura hasta bien entrada la década de 1960. En Estados Unidos, la hija de Franz Boas, Franziska, logró aunar el estudio de la danza y la antropología en una serie de seminarios celebrados en el Estudio de Danza de Nueva York a partir de 1940. Las ponencias luego publicadas reflejan el esfuerzo relativamente escaso por aplicar la teoría actual a la danza en culturas remotas (Franziska Boas, 1944; G. Bateson y Mead, 1952; Holt, 1939).

El comienzo del estudio antropológico actual sobre la danza quedó marcado por el artículo de Gertrude Kurath donde la etnología de la danza se caracterizaba «no como una descripción o reproducción de una de sus facetas en particular, sino como enfoque tendente a situar esta manifestación en contexto con la vida humana» (1960, p. 250). Basándose en una combinación de teorías y métodos propios de su exhaustiva investigación de las culturas norteamericanas nativas y en las desarrolladas en el FOLCLORE europeo, expresó su interés por la MÚSICA y la danza en términos de estructura y difusión. Su trabajo (Kurath, 1986) inspiró a ulteriores investigadores a considerar la danza como tema antropológico con valor propio, dando lugar a fecundos estudios sobre la danza en Hawai y entre los indios hopi (Kealiinohomoku, 1976), entre otros (Cord., 1974), con carácter transnacional comparado.

Otros investigadores han considerado el estudio de la danza desde una perspectiva LINGÜÍSTICA o ETNOCIENTÍFICA. Kaeppler (1972) recurrió a este enfoque para desvelar la estructura de la danza, que entendió compuesta de «cinemas» y «morfocinas» a raíz de sus trabajos de campo en Tonga. Drid Williams (1991) ha elaborado su propia analogía lingüística para el análisis del movimiento, que denomina «semasiología», donde destaca la identificación de «signos de acción» como unidades de análisis, perspectiva que ha sido aplicada al lenguaje de signos de los indios de las Praderas (Farnell, 1995a).

El trabajo antropológico más reciente usa la danza como ventana sobre temas teóricos de más alcance (Giurhescu y Torp, 1991), entre ellos los que respectivamente hacen referencia a los movimientos diferenciales de la danza según el género de sus practicantes en el norte de Grecia (Cowan, 1990), a la transformación de las modalidades de danza por impacto del turismo en las Filipinas y en Cuba (Ness, 1994; Y. Daniel, 1995), y al análisis del movimiento a la luz de la TEORÍA DEL DISCURSO en Brasil (J. Lewis, 1992). Los folcloristas básicamente interesados en la danza tradicional en América del Norte y Europa han descubierto a su vez que les es útil para configurar y representar las identidades étnicas, nacionales y otras de carácter colectivo (Quigley, 1993). El pensamiento antropológico ejerció una gran influencia en los estudios de historia de la danza (Novack, 1990), en particular en los llevados a cabo por Kaeppler (1993) sobre la danza hawaiana. Otras vías descriptivas ha inaugurado también la llamada OBSERVACIÓN PARTICIPANTE en virtud de la cual el antropólogo presta gran atención a su propia experiencia corporal de la danza en su metodología (Sklar, 1994), vivencia que ha informado algunos trabajos de experimentación tanto en lo que se refiere a estilo literario

como a FOTOGRAFÍA. La aparición de la tecnología CD-ROM parece particularmente prometedora como medio para presentar la etnografía del movimiento. Aunque estos CDs son de data reciente (Farnell, 1995b), la posibilidad de presentar sonidos, movimientos y análisis escrito integrados en un solo formato augura una audiencia futura mucho más amplia. CQ

Véase también ETNOMUSICOLOGÍA.

Otras lecturas Lange, 1980; Rouce, 1977.

darwinismo social Contempla tanto las teorías formales de CAMBIO SOCIAL elaboradas por teóricos de principios del siglo XX como Lester Ward o William Graham Sumner, como los modelos populares extraídos de diferentes fuentes positivistas, pocos de los cuales son darwinianos en sentido estricto (Bellomy, 1984). El término puede aplicarse más generalmente a cualquier teoría social que subraya la necesidad de la competición para el progreso social. El hecho de que estas construcciones destacan la competición más que la selección ha llevado a algunos historiadores a redefinir el darwinismo social como «spencerismo» social, por Herbert SPENCER, quien acuñó el término de «lucha por la existencia». Dado que toda la teoría social en aquel tiempo tenía que ser «darwiniana», al menos nominalmente, para gozar de credibilidad, las nociones predarwinianas de EVOLUCIÓN sociocultural en antropología se fundieron con el progresivismo de Spencer en los esquemas evolutivos de los primeros antropólogos, como Henry MAINE, John Lubbock, Lewis Henry MORGAN y E.B. TYLOR (Burrow, 1966). Como ideología política, el darwinismo social se oponía prácticamente a todas las formas de control gubernamental sobre los procesos sociales o económicos, argumentando que interferían con la ley «natural» de la competición. Estos juicios extremos, asociados con Spencer, fueron rechazados por darwinianos entusiastas como T.E. Huxley y por el propio Darwin. (La opinión de Darwin acerca de la evolución social es que cualidades como la simpatía y la autoconservación, destacadas por los teóricos del siglo XVIII centrados en el hombre natural, habían evolucionado por selección natural en el curso de la competición entre grupos de gentes primitivas.) En Estados Unidos, el darwinismo social se asoció con la ideología de empresarios como John D. Rockefeller y Andrew Carnegie, que entendían el éxito en los negocios como prueba de que la competición lleva inevitablemente al progreso (Hofstadter, 1955). En Inglaterra surgió también una versión de corte político liberal social que postulaba que los orígenes de la humanidad debían investigarse científicamente y que el darwinismo proporcionaba analogías de comportamiento social con las que atacar las posiciones privilegiadas (G. Jones, 1980). TG

Véase también EUGENESIA.

Davis, Allison (1902-1983) Antropólogo americano alumno de Harvard, la London School of Economics y Chicago, quien en 1941 obtuvo un doctorado por su trabajo sobre economía política y violencia vinculada a CASTA racial. A mediados de la década de 1930 dirigió un proyecto de investigación sobre casta y CLASE como principios intersecantes de organización social en un pueblo de Mississippi situado en una región algodonera históricamente importante. El estudio era una ampliación en el sur de los realizados por Lloyd Warner sobre una ciudad de Nueva Inglaterra, Yankee City, donde la clase social era el principio clave para la asignación de poder y prestigio. El estudio meridional demostraba que era un sistema dual de castas el que

cumplía esta función en el Mississippi, cada casta diferenciada a su vez internamente por clases. *Deep South: a social anthropological study of caste and class* (Davis *et al.*, 1941) fue uno de los primeros estudios antropológicos sobre desigualdad racial, a la vez que meticulosa disección de una ciudad estadounidense. Una de sus principales aportaciones fue la luz que vertió sobre la economía política y la organización social de RAZA en el entramado de relaciones características de las interacciones entre ciudad y país.

Otras fases de su carrera ya dilatada se centraron en cuestiones del desarrollo de la personalidad, la SOCIALIZACIÓN infantil y la medida de la inteligencia, demostrando la primacía del ambiente sociocultural sobre la herencia. En estos estudios aplicó sus conocimientos e interés sobre los conceptos de raza y clase al campo de la antropología psicológica y educacional. En el primero de sus estudios psicológicos, *Children of bondage* (Davis y Dollard, 1940), examinó los efectos de la opresión racial en el desarrollo psíquico de los niños afroamericanos de las clases superior, media e inferior, respectivamente. En una obra posterior, *Father of the man: how your child gets his personality* (Davis y Havighurst, 1947), comparó los modelos de socialización en familias norteamericanas de raza blanca y negra de Chicago basándose en la estructura de clase, y reveló que las diferencias interclases eran mayores que las existentes entre los grupos raciales y que el desarrollo temprano de la personalidad no era irreversible.

Si en sus primeros trabajos puso básicamente el acento en la estructura social, sus investigaciones posteriores se alejaron de la antropología social convencional para centrarse más bien en la cultura como sistema psicológico y en las clases como subculturas marcadas por modos de vida diferentes entre sí, adquiridos en el curso de la socialización. Sus estudios abrieron interesantes perspectivas sobre la escolarización de los niños de las clases bajas, cuyas formas y entorno social eran negativamente valoradas por la sociedad, con la interferencia consiguiente en el logro académico enfocado en la adquisición de una cultura de clase media. Igualmente demostró que las pruebas de cociente de inteligencia (CI) miden el adiestramiento y el impulso competitivo por conseguir el éxito en el marco de la clase media más que la capacidad mental.

Siempre interesado en cómo la posición social afecta a la respuesta emocional y comportamental, Davis (1960) estudió a los adolescentes de varias familias y halló que los de clase media presentaban confusión y hostilidad fruto de la tensión entre su restringida posición de infancia y su emergente adultez fisiológica. Davis demostró que aun cuando los adolescentes, en particular los varones, maduran y asumen el estado adulto en la jerarquía familiar, la condición femenina sigue subordinada, reflejando un ataque cultural de por vida al ego femenino en las familias patriarcales. En su libro último (1983) ofreció un examen psicosocial de las vidas de cuatro prominentes afroamericanos (Frederick Douglas, W.E.B. DuBois, Richard Wright y Martin Luther King, Jr.) que convirtieron su animosidad en constructivas iniciativas en pro del cambio social. FH

Véase también CULTURA Y PERSONALIDAD, DRAKE.

Otras lecturas Drake, 1974; Harrison, 1992.

debate formalista-sustantivista Controversia suscitada en el seno de la ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA entre quienes argumentan que las reglas formales de la teoría económica neoclásica que derivan del estudio de las sociedades del

mercado capitalista sirven para explicar la dinámica de las economías premodernas («formalistas») y aquellos que sostienen que los bienes y servicios de la economía actual se producen y distribuyen por canales culturales específicos («sustantivistas»). Los formalistas entienden a su vez que si todas las economías implican la búsqueda, el uso y el acceso racionales a recursos escasos por parte de agentes sociales por propio interés y con un propósito maximizador, cabe aplicar reglas económicas formales para explicarlas (H. Schenider, 1974). Los sustantivistas, por el contrario, sostienen que diferentes formas de intercambio se rigen por normas y albergan expectativas en ambos casos diferentes (Dalton, 1961). Al hilo de los postulados de Karl Polanyi, afirman que hay tres clases principales de intercambio: RECIPROCIDAD, REDISTRIBUCIÓN y COMERCIO (K. Polanyi *et al.*, 1957). Con esta óptica, los factores racionales, de maximización y estrategia perceptibles en el núcleo de la economía neoclásica y de la antropología económica formalista son exclusivamente característicos de las economías de mercado. MR

demografía Estudio de las causas y consecuencias del crecimiento y declive poblacionales. Los conceptos centrales de la disciplina son, pues, de carácter numérico: tamaño poblacional, estructura de edades, cociente de sexos, densidad, tasa de crecimiento y de nacimientos, muertes y movimientos que generan estas características. Por tanto, la demografía depende considerablemente de análisis numéricos y requiere instrumentos metodológicos concretos para obtener las variables necesarias (Handwerker, 1989a; N. Howell, 1979; Hassan, 1981).

Sin embargo, el análisis demográfico reúne casi todos los conceptos usados en cualquier análisis social y cultural y abunda en algunos de los problemas más intrigantes de las ciencias sociales. Así, la demografía se solapa con el estudio de los cambios teconológicos del paleolítico (B. Hayden, 1981), los orígenes de la AGRICULTURA (M. Cohen, 1977; M. Cohen y Armelagos, 1984), la emergencia del ESTADO (Carneiro, 1970), los origenes y disolución del feudalismo (Brenner, 1976), la aparición de una economía industrial mundial (Deane, 1965) y, por tanto, con las causas y consecuencias del «DESARROLLO» en sentido amplio (Polgar, 1972). Los últimos aspectos presentan desarrollos políticos de inmensa importancia en cuanto a si el mundo está ya, o casi, superpoblado y, como corolario, cómo debieran asignarse los recursos nacionales y planetarios (Hern, 1990). Así, para los antropólogos, los conceptos numéricos de la demografía entrañan dimensiones morales primarias de comportamiento humano e identifican procesos y relaciones estructurales que influyen profundamente en la dirección que toma el cambio social y cultural.

Por ejemplo, el colapso poblacional consiguiente a la peste negra destruyó efectivamente el sistema señorial solariego inglés (J. Bolton, 1980; Dumond, 1965). El crecimiento poblacional crea condiciones que pueden incrementar la eficiencia distributiva (Handwerker, 1980): el desarrollo de un mercado potencial hace provechosa la intensificación y especialización de la agricultura (Netting, 1993); las bajas densidades de población en África aumentan indebidamente los costes del desarrollo (Amin, 1972). De manera similar, la alta mortalidad y la juventud características de todas las poblaciones humanas hasta el último siglo implican una visión muy diferente de las relaciones sociales y diferentes patrones de valoración de la MUERTE y de la ancianidad (Fourastie, 1972). Los niños pueden no ser considerados personas reales

en sociedades donde el 25-30 por ciento (o más) mueren antes de alcanzar el año de edad (Eng y Smith, 1976; Milton Freeman, 1971). La muerte y el SUFRIMIENTO adquieren enorme importancia social donde el 50 por ciento de la población nacida el mismo año mueren antes de cumplir quince años y el 80 por ciento pueden hacerlo apenas iniciado su quinto decenio (Scheper-Hughes, 1992). Los ANCIANOS pueden merecer respeto meramente por sobrevivir. El envejecimiento poblacional asociado con la TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA a una natalidad y una mortalidad bajas indica una transición epidemiológica en la que la ENFERMEDAD crónica suplanta a la de carácter infeccioso y agudo como principal problema sanitario social (Omran, 1971). Los jóvenes pueden considerar a sus padres y a otros mayores con menos respeto, meramente por ser tan numerosos (véase Dorjahn, 1989). Las poblaciones de la tercera edad crecen lentamente, y los recién llegados a la población —los jóvenes— pueden gozar de menos oportunidades de mejora económica y social que sus mayores. Surgen conflictos porque los mayores que siguen trabajando pueden bloquear las posibilidades de hacerlo de los más jóvenes o porque la política de empleo requiere que esos mayores se retiren antes de lo que desean.

Los antropólogos trabajan con poblaciones enormemente variables: FAMILIAS individuales o UNIDADES DOMÉSTICAS, bandas de RECOLECTORES, unidades étnicas, gentes que viven en los confines de una población o región, ciudadanos de un estado, empleados de una organización o toda la población mundial.

Independientemente del alcance de la población estudiada, cada nacimiento, muerte o movimiento constituye un evento político que puede expresar, limitar, crear o ampliar el poder de un individuo u organización (Handwerker, 1990; Hern, 1971, 1975). Algunos embarazos adolescentes refuerzan a muchas que carecen de otro modo efectivo de mejorar su vida (Handwerker, 1989b), mientras que otros sobrevienen como consecuencia del abuso sexual (Handwerker, 1993). El crecimiento poblacional diferencial —conseguido por una determinada combinación de fertilidad, mortalidad y MIGRACIÓN— altera las bases del poder político (M. Ward, 1986), pueden cambiar profundamente la compleja constitución de una sociedad (Borjas y Tienda, 1987) y puede incluso incitar o suprimir la VIOLENCIA entre o dentro de las fronteras nacionales (Chávez, 1992; Hammel, 1993). Los modelos de crecimiento y declive poblacional reflejan y generan a un tiempo modelos conflictivos de responsabilidad moral y constituyen una de las más poderosas fuerzas impulsoras del cambio social (Engelbrecht, 1987; Thornton, 1981). Para la antropología, la demografía se entiende óptimamente como ecología de la población humana sensible a las dimensiones morales y políticas de la vida humana. WPH

Véase también ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA.

Otras lecturas Boserup, 1965, 1981; Dumond, 1975; Hammel y Howell, 1987; Handwerker, 1983, 1986a, b; Harris y Ross, 1987a; Howell, 1986; Scrimshaw, 1978; Swedlund, 1975.

derechos humanos Los reconocidos a cualquier persona, meramente en razón de serlo, en orden a sobrevivir, gozar de bienestar y prosperar. Además, no sólo alcanza a todo ser humano el reclamarlos con razón, dado que así lo ampara la moral y la justicia. Aunque son muchas las clases de derechos contemplados, los propiamente llamados humanos son los más fundamentales, universales e inalienables, por lo cual es de esperar que los gobiernos los proclamen y defiendan (Donnelly, 1989).

La noción de derechos humanos universales se desarrolló en Europa durante la Ilustración, fue codificada en acuerdos internacionales a raíz del GENOCIDIO nazi y otros horrores de la segunda guerra mundial y ha adquirido presencia creciente en la teoría política y la práctica legal modernas. Son muchos los acuerdos internacionales importantes acerca de los derechos humanos, como el Convenio Internacional de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, que incluye la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Acuerdo Internacional de Derechos Políticos y Civiles y la Ley Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. En general, estas leyes contemplan el derecho a la vida y a la protección frente al abuso físico y psicológico, incluida la tortura; la prevención del arresto y prisión arbitrarios, y en consecuencia, el derecho a un juicio justo; la prevención de la esclavitud y el genocidio; el derecho a la nacionalidad; libertad de movimientos, incluidos la salida del país propio y el retorno al mismo, así como el derecho de asilo en otros países en caso de persecución en aquél; el derecho de privacidad y de propiedad; libertad de expresión, religión y reunión; derecho de los pueblos a la autodeterminación, cultura, religión y lengua; y el derecho a la vivienda, cuidados sanitarios y educación (Edward Lawson, 1991).

Los antropólogos se han mantenido generalmente en la periferia de los derechos humanos por varias razones: la antropología se desarrolló con el COLONIALISMO y éste dependió de la violación de los derechos humanos; éstos han sido en gran medida una cuestión gubernamental y legal; se supone que los científicos son neutrales a fin de conservar su objetividad; y dado que los derechos humanos son políticamente sensibles, toda implicación en su esfera puede poner en peligro la seguridad personal del antropólogo, de los informantes o de la comunidad anfitriona, al igual que comprometer toda futura investigación en un país extranjero. No obstante, desde los tiempos de Franz BOAS, los antropólogos se han visto a menudo implicados en cuestiones de derechos humanos aportando testimonio especializado en procesos legales relativos a tierras ancestrales y recursos de sociedades indígenas. En los últimos decenios, la profesión ha prestado mucha más atención a los derechos humanos, como pone de manifiesto el creciente caudal de publicaciones al respecto (Downing y Kushner, 1988; Messer, 1993) y la emergencia de la antropología advocativa (R. Wright, 1988; Paine, 1985) y de organizaciones pertinentes, como Cultural Survival, International Work Group for Indigenous Affairs y Survival International. También organizaciones profesionales como la American Anthropology Association, la Society for Applied Anthropology y la European Association of Social Anthropologists han creado sus respectivos comités de derechos humanos.

La antropología no es ajena conceptualmente y ni en la práctica a los derechos humanos, predicado de una teoría de la naturaleza humana a la que los antropólogos pueden aportar elementos de gran valor con sus comparaciones transespecies y transculturales (D. Brown, 1991). Sin embargo, uno de los grandes retos con que se enfrentan los derechos humanos universales nace con el concepto de RELATIVISMO CULTURAL, creado por Franz Boas y otros antropólogos (Herskovits, 1972) y criticado por muchos (Edgerton, 1992; Hatch, 1983). Algunos países acusados de violación de los derechos humanos han tratado de ocultarlo al amparo del relativismo cultural, al tiempo que han tachado de imperialistas morales occidentales a sus acusadores. Toda cultura tiene ideas propias acerca de la morali-

dad que no son fácilmente extendidas fuera de sus fronteras y mucho menos formuladas como universales de toda la humanidad. Los antropólogos pueden contribuir a la exploración, conocimiento y mediación entre la diversidad cultural de las nociones acerca de los derechos humanos (An-Naim, 1992; K. Dwyer, 1991), y pueden tratar de reconciliar los postulados fundamentales de la universalidad frente al relativismo (Renteln, 1990).

A nivel práctico debe reconocerse que los violadores de los derechos humanos a menudo dirigen sus acciones contra individuos y grupos concretos basándose, al menos en parte, en aparentes diferencias biológicas, sociales, culturales o lingüísticas. La antropología puede analizar esta situación como ciencia humanista que documenta, interpreta y celebra la unidad y diversidad de la humanidad. Además, en el curso de su TRABAJO DE CAMPO, los antropólogos gozan a menudo de una oportunidad privilegiada para controlar y documentar las actitudes relativas a los derechos humanos, aunque de forma discreta por los riesgos que comporta.

Tradicionalmente, la antropología ha centrado sus estudios en los pueblos indígenas y las minorías étnicas, sociedades éstas que con frecuencia son sometidas a abusos de los derechos humanos y aun a ETNOCIDIO y genocidio. Son en general el grupo menos poderoso y peor escuchado del país. Más aún, cabe que en el futuro vean sus derechos humanos crecientemente maltratados, ya que los más se encuentran en las últimas FRONTERAS del mundo, áreas privilegiadas para la explotación de la tierra y los recursos naturales en razón del aumento de los niveles de población y consumo (M. Miller, 1993). LS

Véase también GRUPOS ÉTNICOS, ETNOCENTRISMO, TENENCIA DE LA TIERRA, ANTROPOLOGÍA LEGAL, NACIÓN, PAZ, RACISMO, ORGANIZACIÓN SOCIAL.

Otras lecturas Afshari, 1994; Amnistía Internacional, 1992; Bodley, 1982; Mayer, 1995; Milne, 1986; Tibi, 1994; W. Washburn, 1987.

desarrollo Proceso de cambio por el que una creciente proporción de los ciudadanos de una nación pueden gozar de un mejor nivel material de vida, una vida más saludable y larga, más educación y mayor control y opción sobre su modo de vida. En general se considera que el desarrollo se basa en niveles de productividad más altos, accesibles por la aplicación de la ciencia, la tecnología y las formas más eficientes de organización económica y gestora. Prácticamente todos los gobernantes hacen profesión de compromiso con la promoción del desarrollo así entendido. Líderes, legisladores y académicos discrepan, no obstante, sobre la importancia relativa de las barreras técnicas, económicas y políticas al desarrollo y, por lo tanto, sobre las prioridades para lograrlo.

Los debates antropológicos se han centrado menos en estos amplios objetivos y más en las implicaciones de una definición más restringida del desarrollo como esfuerzo de los gobiernos occidentales posteriores a la segunda guerra mundial por contener al comunismo, elevar el nivel de vida y promover un crecimiento económico y relaciones comerciales mutuamente beneficiosos a través de programas de ayuda exterior. Este esfuerzo (inspirado por el éxito del Plan Marshall en la reconstrucción de Europa) y el discurso asociado con él se fundamentaron en dogmas etnocéntricos de la teoría de la MODERNIZACIÓN cuyo norte era que sólo adoptando los credos e instituciones «occidentales» podían abrigar esperanzas de desarrollo otras sociedades. Los economistas desempeñaron un papel capital en

la teorización y la práctica de esta noción restringida del desarrollo, particularmente en Estados Unidos, mediante iniciativas auspiciadas por los presidentes Truman y Eisenhower (1945-1960). Aunque sus modelos y recetas han cambiado en lo tocante al componente de la acción gubernamental, los mercados, las inversiones, la gestión y la creación de instituciones, los economistas no se han distanciado mucho de los supuestos iniciales de la teoría de la modernización.

Los antropólogos han tenido una relación ambivalente con el desarrollo impulsado desde el gobierno (Hoben, 1982). En la década de 1950 se les empleó para facilitar la difusión de mejores tecnologías superando las resistencias al cambio enraizadas en valores, instituciones y prácticas tradicionales. Distinguidos especialistas, entre ellos Arensberg (1964), Goodenough (1963), M. Mead (1953b) y Spicer (1952), redactaron directrices para el desarrollo de las comunidades y desempeñaron papeles prominentes en muchas misiones de ayuda exterior. Pero, aunque los antropólogos en general aceptaron los declarados objetivos humanitarios del desarrollo, pronto empezaron a condenar el sesgo etnocéntrico y la aplicación de esta ayuda para favorecer y promover los objetivos políticos y comerciales norteamericanos y occidentales.

Durante la década siguiente (1960), los antropólogos fueron abandonando en su mayoría estas ocupaciones, y en Estados Unidos abandonaron en gran número la Agencia de Desarrollo Internacional (AID), que administraba los programas principales. Adujeron al efecto varias razones. El «poderoso impulso» y las teorías de «goteo» de los economistas para el desarrollo económico ponían especial énfasis en la inversión en el sector industrial urbano, la infraestructura y la mecanización de la agricultura, más que en el desarrollo rural, proyectos para los que se consideró escasa la utilidad de los antropólogos, cuyos empleos fueron abolidos por la administración Eisenhower durante la década de 1950. A su vez, los antropólogos se sintieron decepcionados por la política exterior norteamericana, y muy molestos por la implicación de algunos colegas en planes de contrainsurgencia en Chile (I. Howowitz, 1967), Tailandi (Wakin, 1992) y Vietnam (Hickey, 1982). Por último, aquellos antropólogos que habían adoptado perspectivas teóricas de la ANTROPOLOGÍA MARXISTA y TEORÍA DE LA DEPENDENCIA empezaron a declarar que el CAPITALISMO y el desarrollo occidental eran la causa, no la solución, del subdesarrollo.

Las estrategias de desarrollo empezaron a cambiar a partir de 1970 con el fracaso de las economías de goteo. Ello condujo a desplazar el acento de la nueva política al suministro de ayuda al desarrollo directamente a los pobres del campo, de modo que hacia finales de la década eran numerosos los antropólogos activos en la AID y otros organismos similares. Inicialmente su implicación se limitaba a colaborar en el diseño de proyectos y en la evaluación de sus efectos en la AGRICULTURA, EL desarrollo rural y el suministro de servicios sociales. Con el tiempo, a medida que sus aportaciones ganaban justo reconocimiento, fueron asumiendo cargos de mayor influencia y se vieron envueltos en labores políticas y de gerencia. En las décadas de 1980 y 1990, los antropólogos fueron decisivos en la articulación de nuevas iniciativas centradas en el medio ambiente y en su desarrollo sostenible.

La contribución antropológica a la planificación del desarrollo está mejor aceptada e institucionalizada ahora que en otros momentos del pasado, aunque su futuro y su dirección sean inciertos en el mundo configurado una vez finalizada la guerra

fría. La antropología del desarrollo se enseña ahora en numerosos departamentos en respuesta al interés suscitado en medios académicos y abundan los textos que recogen sus más importantes aportaciones (Derman y Whiteford, 1985; Grillo y Rew, 1985; Nrokensha y Little, 1988). Aun así, muchos antropólogos académicos siguen considerándola oportunista y carente de interés teórico (Escobar, 1991). La excepción más importante al respecto se encuentra en la obra de algunos estudiosos que han investigado la relación existente entre el discurso del desarrollo y las relaciones hegemónicas en éste (Hoben, 1995; N. Long y Long, 1992; J. Ferguson, 1990). AH

Otras lecturas M. Cernea, 1991; Hobart, 1993; M. Horowitz y Painter, 1986.

desastres naturales Son grandes calamidades, infortunios o desastres ocasionados por fuerzas tales como las riadas, los vientos, la sequía o el fuego, a menudo percibidos como «actos divinos». Los antropológos estudiaron inicialmente los desastres naturales por lo que revelaban acerca de los sistemas sociales locales (R. Firth, 1959) y, por consiguiente, acerca del modo en que estos sistemas se adaptaban a la calamidad sobrevenida. En la actualidad los desastres se estudian no por lo que revelan acerca de las comunidades locales, sino en relación con los más amplios sistemas sociales que las engloban. Hoy se dice que las diferencias entre los sucesos desastrosos y los que son normales no se presentan objetivamente, sino que son construcciones subjetivas. El aserto se basa, en parte, en pruebas de que la incidencia y la magnitud de los desastres ha aumentado en la historia reciente por los cambios ocurridos no en el medio natural, sino en la sociedad.

Los desastres han empeorado porque los pobres del mundo se han vuelto más vulnerables por vivir en entornos más marginales. Y esto no es producto de la naturaleza, sino del subdesarrollo (Hewitt, 1983; Wisner, 1993). Las pérdidas calamitosas de vidas causadas por vivir en semejantes entornos se calificarían con más propiedad como desastres «sociales» o «políticos» (O'Keefe *et al.*, 1976). La atribución de los eventos desastrosos a la sociedad, en lugar de a la naturaleza, es una cuestión política. Así lo ilustra el discurso público asociado con las tormentas e inundaciones que periódicamente afectan a las poblaciones costeras de algunos de los países menos desarrollados (Dove y Khan, 1995). Mientras que el gobierno de la nación y los medios de comunicación tienden a atribuir estas pérdidas a la naturaleza, observadores externos pueden atribuirlas a un orden social que sistemáticamente pone en riesgo a los ciudadanos más pobres. MRD y TC

Véase también MAL, SUFRIMIENTO.

descendencia Se entiende como cálculo de las relaciones de parentesco desde las generaciones tempranas a las recientes como medio de transmisión de relaciones sociales. Aunque con referencia habitual con sentido biológico, el término es ampliamente usado para hacer mención de la polifacética sucesión cultural. Un individuo relacionado con otro por una relación de descendencia se denomina «descendiente». MR

descendencia cognática Comprende a todos los descendientes de un antecesor definido por una combinación de vínculos a través de la línea materna o paterna en cualquier combinación. La totalidad de la parentela cognáticamente relacionada forma una estirpe cognática a partir de la cual pueden formarse grupos o COGNACIONES con carácter egocéntrico. Aunque la descendencia cognática no puede usarse por si sola como ba-

se para la formación de GRUPOS DE DESCENDENCIA, se ha utilizado, junto a otros criterios, para este fin. «Cognático» se usa a veces como sinónimo de bilateral (PARENTESCO BILATERAL). MR
Véase también AGNADOS, ENADOS.

descendencia matrilineal La que, como la herencia matrilineal, pasa de la madre a sus hijos. En un sistema de clanes matrilineal, por ejemplo, los hijos pertenecen al clan de la madre, no al del padre. MR

descendencia no unilineal *Véase* DESCENDENCIA.

descendencia patrilineal Como la herencia así calificada, pasa del padre a sus hijos. En un sistema de clanes patrilineales, por ejemplo, los hijos pertenecen al clan de su padre, no a la madre. MR

descendencia unilineal *Véase* DESCENDENCIA.

descripción densa La etnográfica en la que mediante atención cuitada al detalle y al contexto se produce una integración de descripción e interpretación. El término fue popularizado por Clifford GEERTZ (1973). MR

despotismo oriental Se refiere a la organización política del MODO DE PRODUCCIÓN «asiático» de Karl Marx, precisado por Karl Wittfogel, en especial para los casos del antiguo Egipto, Mesopotamia, la India, China y las zonas andinas y mexicanas de América. Ambos autores destacaron la naturaleza hidráulica de estas sociedades, que requiere el control autoritario de la mano de obra.
En las condiciones tecnológicas primitivas, los agricultores deben «trabajar en cooperación» y «subordinarse a una autoridad dirigente» (Wittfogel, 1957, p. 18). En la medida en que las antiguas civilizaciones consideradas sufrían inundaciones anuales, la misma comunidad que «recurre a trabajos preparatorios para salvaguardar el uso del agua puede que también tenga que recurrir a labores protectivas para poner sus cosechas a salvo de las sucesivas inundaciones periódicas» (p. 14). La asignación de todos los hombres adultos a equipos de trabajo comunal era la norma en estas sociedades: la jornada sin pago era obligatoria en obras como la excavación de canales y mantenimiento, así como en las limpiezas anuales. La organización del trabajo en entidades políticas mayores requería instituciones burocráticas o políticas organizadas al efecto; fue así como en estos estados tempranos se llegó a las «burocrácias agrogestoras». El control gubernamental implicó, en primera instancia, la superioridad política y fiscal del organismo gestor, y en segundo lugar, los medios para trasladar órdenes y supervisores a los subcentros de control. Así, todas estas sociedades se dotaron de largos viales, canales de navegación y servicios postales que apoyaban y ponían de relieve su poder (ibid., pp. 54-55). TG
Véase también SISTEMAS Y SOCIEDADES HIDRÁULICAS, RIEGO, ESTADO.

desviación Es el opuesto a la conformidad con las normas culturales. Representa una categoría general de comportamiento no normativo que comprende al delito, la psicopatología, la rebelión o la simple violación de lo socialmente convencional. Desde la perspectiva de una comunidad, las acciones individuales son clasificables en términos de su grado de conformidad con una norma prescriptiva o proscriptiva. Un ejemplo de disconformidad o desviación posee significado cultural en términos del código de conducta colectivo y una motivación personal que

explica su manifestación por el individuo. Una acción codificada como alteración social, delito, rebelión y aun síntoma de enfermedad mental en una cultura puede ser codificada como conforme en otra. Entre los yoruba del suroeste de Nigeria, por ejemplo, se espera que un hombre salude a su padre y a otros respetados ancianos y jefes postrándose de modo que repose su cabeza en el suelo; el no hacerlo se consideraría una desviación intolerable, un acto de patente falta de respeto motivado por el rebelde deseo de insultar o por un trastorno mental. Una de las tareas etnográficas del antropólogo social es describir los contextos que distinguen las desviaciones de las conformidades en una comunidad dada y reconstruir las bases sociales y modelos culturales que generan estas calificaciones.

Los delitos son actos de una desviación que viola el código legal de una comunidad particular para los que existen remedios legales, como el castigo o la compensación. La antropología de la LEY describe las definiciones de los delitos en culturas dadas y los procedimientos a través de los cuales se adjudican los casos y se aplican remedios en las comunidades estudiadas. En algunas culturas del África oriental, por ejemplo, el HOMICIDIO entre grupos no se considera como acto de comportamiento individual aberrante y punible, sino como deuda que puede ser compensada mediante pago por el grupo responsable de la muerte, si esta compensación puede ser negociada antes de que se ejecute la venganza. Así, aunque el homicidio es ilegal, al igual que en Occidente, las circunstancias concurrentes, esto es, responsabilidad grupal, remedio legal, tramitación de causa, etc., difieren notablemente y han de ser especificadas con detalle para comprender y evaluar el delito en una sociedad del África oriental.

También la psicopatología varía considerablemente en su delimitación comportamental y es tarea de la antropología médica o psiquiátrica el definir estos límites en diferentes culturas. Existe el riesgo, por ejemplo, de que la conformidad con las normas de una cultura se juzgue como síntoma de trastorno mental en otra. Un norteamericano nativo que se comporte de forma apropiadamente contenida de acuerdo con las normas interactivas de la cultura navajo puede ser erróneamente diagnosticado como esquizofrénico por los psiquiatras angloamericanos. Una mujer hopi que declare haber conversado con su marido muerto, algo perfectamente plausible en la cultura hopi, puede ser diagnosticada como víctima de alucinaciones por un psiquiatra angloamericano.

La rebelión es una forma de desviación conspicuamente antagonista a la autoridad o con el designio de dar por tierra con un sistema de estado jerárquico. Al margen de las rebeliones militares y políticas documentadas por los historiadores, los antropólogos sociales describen dos clases de modelo de rebelión culturalmente constituido. En una, la costumbre dicta que en un día particular del año, los subordinados, como las mujeres o los súbditos políticos, tienen licencia para insultar o ningunear públicamente a sus superiores, volviendo luego al cauce habitual de respeto y sumisión; se entiende que este comportamiento refuerza más que debilita el *status quo* existente. En la otra puede formarse un CULTO religioso o movimiento político desviacionistas que rehusan someterse a una ortodoxia previamente uniforme; puede representar el nacimiento de un cambio social más amplio cuya transformación, no obstante, puede necesitar generaciones para hacerse manifiesto. De modo que los actos de rebelión pueden reforzar un orden existente o traducirse en su desaparición futura, según se consideren parte de un ritmo previsto en la vida de

la comunidad o representativos de un alejamiento no autorizado de él.
Aunque la desviación es por definición lo opuesto a la conformidad, el comportamiento desviacionista en general puede considerarse orgánicamente relacionado con el orden normativo. Desde una perspectiva durkheimiana, el suceso delictivo da ocasión a su representación como mal estigmatizado y castigado por la comunidad, cuya moralidad resulta así espectacularmente destacada. Desde una perspectiva freudiana, la desviación manifiesta puede representar las fantasías reprimidas e inconscientes de los conformistas, permitiéndoles condenar sus propios impulsos peligrosos atribuyéndolos a una categoría de personas estigmatizada y reforzando de este modo su sentido de rectitud moral. Como concepto, la desviación ha sido asociada con las perspectivas estructurales-funcionales de A.R. RADCLIFFE-BROWN y Talcott Parsons; a partir de 1960 ha venido siendo objeto de interés sociológico más que antropológico. RAL
Véase también ANTROPOLOGÍA LEGAL, ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA.

determinismo/posibilismo ambiental *Véase* STEWARD.

determinismo geográfico Hace referencia a la noción de que la geografía determina el carácter y la cultura. El concepto es antiguo y, por ejemplo, ya se encuentra en la división griega clásica del mundo en *klimata* o zonas geométricamente definidas que combinan rasgos geográficos y de carácter. Este enfoque se mantuvo en gran medida intacto hasta el siglo XVIII, cuando los escritores europeos declararon que el supuestamente nocivo clima del Nuevo Mundo producía una vida orgánica inferior en tamaño y vigor a la del Viejo Mundo, y que los que emigraban a las Américas sufrían una merma de potencia física y mental. Más recientemente, el determinismo geográfico ha sido interpretado como DARWINISMO SOCIAL por Friedrich Ratzel (1844-1904), entendiendo a las naciones como organismos con instintos e impulsos territoriales. Acuñó el término *Lebensraum* para describir la ley observada por los estados en su expansión, ya forzados por el crecimiento demográfico, ya por agotamiento de sus recursos. Una generación posterior de teóricos geopolíticos alemanes encabezados por Karl Hausbofer modeló el concepto de *Lebensraum* como imperativo territorial, asumido por Hitler. Los geógrafos franceses de la escuela fundada por Paul Vidal de la Blache (1845-1918) cultivaron una forma más flexible de determinismo geográfico (llamada «posibilismo») a través del concepto de *pays*, entendido como microrregión natural cuya cultura (*genre de vie*) se adaptaba a su entorno y que podía comprenderse en términos ambientales. El rechazo del determinismo geográfico desempeñó un papel crucial en el surgimiento de la antropología norteamericana porque Franz BOAS, formado como geógrafo, rompió explícitamente con los esquemas explicativos monocausales postulados por los geógrafos de protagonismo. Expresada como «profesión» por A.L. KROEBER (1915, p. 284), discípulo de Boas, «la geografía o el entorno físico no es sino un material que usa la civilización, no un factor que la configure o explique». TG

dialectos Son variedades de un LENGUAJE. Tradicionalmente, el término se aplicó a las variedades regionales (dialectos regionales), pero hoy se aplica asimismo a variedades características de grupos sociales (dialectos sociales).
El problema principal a la hora de aplicar el término reside en fijar la línea divisoria entre dialecto y lenguaje. Los lin-

güistas se refieren típicamente a dos variedades como dialectos si son mutuamente inteligibles y como lenguas distintas si no lo son, criterio que, no obstante, no rige de forma absoluta. La inteligibilidad mutua es cuestión de grado, cifrándose a veces en un 70 por ciento la medida razonable de comprensión. La inteligibilidad mutua no siempre es recíproca: el español es más inteligible para los portugueses que a la inversa. Un problema insuperable es el de las cadenas dialectales, en las que dialectos adyacentes son mutuamente inteligibles, pero los extremos no; en este caso, bien se asignan todos los dialectos a una misma lengua, aunque algunos sean mutuamente ininteligibles, bien se proponen divisiones más o menos arbitrarias que asignan las variedades adyacentes mutuamente inteligibles a diferentes lenguas (como en el caso de la cadena dialectal que se extiende desde el norte de Francia a la Italia meridional).

En la práctica común, las lenguas se distinguen más bien basándose en factores psicológicos y sociales (incluso políticos), como ocurre con el danés, el noruego y el sueco, mutuamente inteligibles pero considerados diferentes, o variedades mutuamente ininteligibles como el mandarín y el cantonés, clasificados como dialectos del chino.

Fuera de la lingüística, «dialecto» se usa en general para referirse específicamente a una variedad de lengua no normalizada o de escaso prestigio; estructuralmente, no obstante, la lengua normalizada es simplemente un dialecto más. BC

Otras lecturas Chambers y Trudgill, 1980; J. Grimes, 1964.

dieta Representa habitualmente el catálogo de comidas regularmente preparadas y consumidas en una cultura en particular. Más estrictamente describe las reglas relativas a qué comidas pueden prepararse y comerse, de qué manera y en qué momento por categorías de individuos o grupos particulares. Todas las sociedades humanas se sirven de la dieta no sólo como sostén de la vida biológica, sino también para expresar relaciones sociales y como manifestación llena de simbolismo cultural. Por ejemplo, las diferencias individuales, domésticas o comunales en los modelos de consumo denotan ubicación en grupos sociales más inclusivos. La dieta suministra también evidencia de transformación social y cultural cuando grupos humanos localizados abandonan la tradición en favor de tendencias dietarias globales y estilos de vida asociados. Todo ello forma parte del análisis antropológico de los SISTEMAS ALIMENTARIOS o de los complejos vínculos entre PRODUCCIÓN ALIMENTARIA, distribución y consumo, amén de las consecuencias pertinentes.

Los primeros estudios sociales-antropológicos británicos de la economía y la organización social de las sociedades no industrializadas que subsisten principalmente gracias a los recursos locales se centraron en cómo la búsqueda, preparación y consumo de comida establecía la estructura organizativa de las actividades diarias y estacionales, y en cómo el valor emocional de los alimentos, ritualmente codificado, pone de manifiesto la posición social, los intervalos de tiempo y los recursos medioambientales culturalmente importantes (A. Richards, 1932, 1939). Etnografías posteriores, especialmente en África, explicaban los sistemas alimentarios y las maneras de búsqueda y reparto de la comida como factores de estructuración de la organización social y la cultura humanas y siguen suministrando modelos de conocimiento al respecto (Huss-Ashmore y Katz, 1989-1990).

Los estudios de CULTURA Y PERSONALIDAD en la antropología norteamericana

sobre «hábitos alimentarios» durante las décadas de 1930 y 1940 exploraron cómo las actitudes frente a los alimentos se desarrollaban en fase temprana de la vida, afectaban a las relaciones de parentesco y géneros ulteriores y a la dinámica de la ACULTURACIÓN dietaria y su impacto en la nutrición (M. Mead, 1964; C. Wilson, 1973; NRC, 1945). Estudios más recientes han examinado las EMOCIONES que suscita la comida y la formación de comportamientos de consumo, ya de indulgencia, ya de abstención, los trastornos alimentarios y los supuestos relativos al peso e imagen corporales socioculturalmente deseables, poniendo especial énfasis en el «ajuste» entre las evaluaciones socioculturales y científicas de la salud y la enfermedad en relación con la dieta. La obesidad de los adultos y la desnutrición proteínica de los niños, se ha dicho, no son sino síndromes biomédicos «vinculados con la cultura» (Ritenbaugh, 1982; Cassidy, 1982). La literatura sobre hábitos alimentarios menguó notablemente durante la década de 1980, suplantada por trabajos sobre economía doméstica y decisiones pertinentes (Sharman *et al.*, 1991).

En los últimos cincuenta años, los enfoques cultural-materialistas, humano-ecológicos, ideológico-estructurales y bioculturales que exploran la variación intracultural y el cambio dietario han florecido por doquier junto con el interés en el desarrollo económico y humano internacional (Messer, 1984). Las culturas y los individuos seleccionan sus alimentos basándose en dimensiones sensoriales, cognitivas y simbólicas. El gusto parece conformado genéticamente o a través de la experiencia cultural, si no por ambas vías: a todos los humanos parece gustarles lo dulce, pero sólo algunos parecen gozar de lo amargo o del picante de la pimienta. Los individuos de culturas que valoran mucho la carne a menudo se declaran «hambrientos» si no les es servida, por voluminosa que haya sido la ingesta de verduras. En cambio, los pueblos de cultura vegetariana que rechazan la carne satisfacen plenamente su apetito con plantas y celebran festividades estructuralmente similares a las que suelen acompañar al sacrificio y consumo rituales de animales.

Las dietas mundiales presentan dimensiones culturales, simbólicas y cognitivas específicas que incluyen oposiciones binarias tales como caliente/frío, mojado/seco, macho/hembra, pesado/ligero, ying/yang, puro/venenoso, verde/maduro, al igual que condicionantes de sabor, aspereza, picante y color. En culturas concretas, estas dimensiones interrelacionan fauna, flora, medicina, salud y relaciones rituales y sociales. Las culturas indígenas americanas establecían códigos alimentarios basados en especie, estado «crudo o cocido» y manera de cocción (Lévi-Strauss, 1969b, 1973, 1978). Las culturas hindúes parecen haber desarrollado las reglas de clasificación y distribución de alimentos más elaboradas: los alimentos crudos y cocidos se colocan arriba y abajo, respectivamente, en la jerarquía de castas; el consumo de comida que otro ha tocado contamina; y los TABÚES ALIMENTARIOS pueden reducir la cantidad, variedad y frecuencia de las comidas en determinados días del año, en especial entre las mujeres observantes (Khare, 1976). En culturas que emplean «categorías humorales», la aceptación de nuevos alimentos, en especial infantiles, puede implicar la mezcla de estas categorías con nuevas nociones de lo «nutritivo» por la comunidad adoptante (Messer, 1981). El aroma y el coste, no obstante, tienen mucho más impacto en la selección de alimentos que las cualidades simbólicas que afectan máximamente al consumo alimentario de individuos sometidos a esfuerzo fisiológico

(enfermedad, gestación), para quienes comida es medicinal.

Las dietas suelen clasificarse en básicas (principales o superiores), secundarias y periféricas, según describan su composición en ingredientes, recetas, formatos o ciclos (Goode, 1989). Las cocinas típicas pueden valorar la segregación (como en la separación judía de la leche y la carne) o las combinaciones (como en los formatos italianos de pasta y salsa) (véase COCINA). Los grupos étnicos pueden «denotar» asimismo su nuevo escenario cultural con sabores y texturas familiares tradicionales y seguir consumiento los platos habituales en ocasiones rituales.

Las gentes obtienen su comida mediante producción, intercambio en el mercado, recolección o regalo (De Walt, 1983). Un análisis de la estructura dietaria en áreas rurales proporciona un indicador de tiempos normales o de penuria. En general se miden atendiendo al cociente de grano o almidón en la gastronomía frente a los componentes foliáceos o proteínicos. En tiempos de HAMBRE, las gentes recortan el número y contenido de las comidas según la disponibilidad. En el pasado, los individuos y comunidades desfavorecidos, para sobrevivir, incrementaban sus actividades RECOLECTORAS en tiempos de vacas flacas, pero este recurso básico ha venido extinguiéndose en todo el mundo. Ahora dependen crecientemente del apoyo extracomunitario: remesas de miembros emigrados, compras en el mercado alimentario, programas de asistencia del gobierno u otros mecanismos de seguridad social. La programación y estructuración de los intercambios rituales también pueden ayudar al reparto equitativo de los magros suministros.

La distribución del tiempo entre proveedores y consumidores de comida es un factor determinante en la selección alimentaria en todas las culturas. En las SOCIEDADES INDUSTRIALES, los horarios de escuela y trabajo están transformando la «comida familiar» y los tipos de alimentos consumidos, al tiempo que han favorecido la demanda de la llamada comida «basura» o tentempiés de escaso valor nutritivo. Otras preocupaciones nutricionales se asocian con el impacto de la urbanización, la comercialización agrícola y la expansión del mercado internacional de alimentos, todos los cuales han reducido considerablemente la autosuficiencia alimentaria. Los planes de cultivo de especies de gran valor económico en particular se han demostrado lesivos para el estado nutricional de las gentes por disminuir notablemente la diversidad y cantidad de las saludables comidas caseras sin acompañarse de una aumento consiguiente de ingresos fiables capaces de mantener una buena alimentación a lo largo de todo el año. Que las familias e individuos estén mejor alimentados cuando diversifican la dieta mediante adquisiciones en efectivo depende de la medida en que los alimentos comprados en sustitución de los caseramente producidos constituyen sustitutos nutricionalmente adecuados. El empleo a destajo, como en la producción brasileña de sisal, en sustitución de las ocupaciones en la horticultura supuso la reducción de los ingresos y la disponibilidad de alimentos para mujeres y niños (D. Gross y Underwood, 1971). Además, el trabajo de la mujer puede reclamar un tiempo antes dedicado a la preparación de comidas.

El mensaje final de los estudios dietarios para el consumidor es: cómase responsablemente para evitar las enfermedades de la civilización a menudo asociadas con el paso a la dieta moderna y a un estilo de vida hipoactivo. EM

Otras lecturas Arnott, 1975; M. Douglas, 1984; Farb y Armelagos, 1980; J. Goody, 1982; Jerome *et al.*, 1980; Robson, 1980.

difusión, difusionismo Es la transmisión de elementos de una cultura a otra. Estos elementos son transmitidos por agentes que se sirven de medios identificables y están sujetos a los efectos de diferentes barreras o filtros. Es uno de los procesos de ACULTURACIÓN, pero puede carecer del estrecho contacto entre pueblos que supone la aculturación. El difusionismo se refiere a cualquier hipótesis que postula el origen exógeno de la mayoría de los elementos de una cultura o subconjunto cultural específicos. Siva como ejemplo la propuesta presentada por algunos folcloristas del siglo XIX en el sentido de que los más populares relatos de los europeos les han sido transmitidos por gitanos de la India. Sin embargo, la noción de que los evolucionistas culturales del siglo XIX negaron la importancia de la difusión no es correcta. Robert LOWIE en particular subrayó la asociación de la difusión y el historicismo, la invención independiente y el evolucionismo (Harris, 1968, pp. 173-176). La falacia aquí es que los evolucionistas promovieron la invención independiente no para derrotar al difusionismo, sino para demostrar la UNIDAD PSÍQUICA DE LA HUMANIDAD.

«Difusión del estímulo» es un concepto elaborado por A.L. KROEBER para describir la reinvención de un elemento transmitido a través de una barrera social o cultural para hacerlo congruente con los valores de la cultura receptora. El difusionismo popular es la atribución, típicamente falsa o distorsionada, de ciertos elementos culturales a culturas extrañas, en especial antecedentes, como la atribución a los romanos o celtas por parte de los europeos contemporáneos de todo lo que suena a antiguo.

La investigación reciente sobre difusión en antropología, sociología y geografía se ha centrado en el modelo de difusión productor de resultados convergentes. Ya a principios del siglo XX, Gabriel de Tarde (1903) observó que la velocidad con que son adoptadas las innovaciones tiende a seguir una curva sinusoidal, que hoy se divide convencionalmente en fases discretas asociadas con categorías de adaptadores (innovadores, adoptadores primeros, mayoría temprana, mayoría tardía y remisos), que han sido usadas como tipos ideales para explicar una variedad de comportamientos respecto de la innovación. TG

Otras lecturas Rogers, 1995.

diglosia Término de la LINGÜÍSTICA y la SOCIOLINGÜÍSTICA que caracteriza a aquellas sociedades en las que se usan dos variedades distintas del mismo LENGUAJE en campos diferentes, una en general para la escritura y la otra para las interacciones oralmente vehiculadas. Las dos variedades muestran diferencias en todos los niveles de la estructura lingüística. La diglosia debe distinguirse de aquellos casos en que una variedad normal coexiste con uno o más DIALECTOS regionales y sociales, pues en un escenario diglósico, la variedad superpuesta ha de ser aprendida formalmente por todos y nadie de la comunidad la usa como medio corriente de conversación. Por lo mismo debe ser distinguida del bilingüismo, donde (para algunos sectores de la población) la lengua superpuesta es la nativa propia. De particular interés para los lingüistas es el impacto de la diglosia en la variación y cambio de la lengua.

En su artículo clásico, C. Ferguson (1959, p. 336) definió diglosia (del griego *diglossos*, de dos lenguas) como:

> Una situación lingüística relativamente estable donde, además del dialecto primario de la lengua (que puede incluir un patrón o patrones regionales) existe una variedad superpuesta muy divergente, muy codificada (a menudo gramaticalmente más compleja), vehículo de un volumino-

so y respetado caudal de literatura escrita, bien de un período anterior o de otra comunidad parlante, que se aprende en gran medida con la educación formal y se usa en la mayoría de trabajos escritos, pero no es usada por ningún sector de la comunidad en la conversación ordinaria.

Comparando situaciones lingüísticas de Egipto, Haití, Grecia y la Suiza germanófona, halló en todos los casos términos locales para ambas variedades, que Ferguson denominó «alta» y «baja».

El término «diglosia» fue usado por primera vez hacia 1880 para caracterizar la coexistencia en Grecia de las variedades lingüísticas *Katharévousa* («purista») y *Dhimotiki* («común, coloquial») (Mackey, 1993). *Marçais* (1930) fue el primero en aplicar el término al árabe para describir respectivamente sus formas escrita y hablada, coexistentes en el mundo islámico. Según Marçais (p. 901), el árabe escrito se usa en publicaciones literarias y científicas, en la prensa, en el sistema judicial, en cartas privadas, etc., mientras que el hablado, por el contrario, es la lengua de conversación en todos los planos, «populares» o «cultos».

Fishman extendió la aplicación a cualquier escenario sociolingüístico donde operaran dos o más lenguas, dialectos, registros o «variedades lingüísticas de cualquier clase funcionalmente diferenciadas» (1972, p. 92) y alegó que la diglosia es la «normalización social» del bilingüismo (1967, p. 37). Así, diglosia ha venido a significar la diferenciación funcional del uso de la lengua independientemente de las condiciones en que se adquiera la variedad superpuesta. Esta ampliación semántica explica en parte la enorme avalancha de publicaciones sobre la materia desde 1960 hasta el presente (A. Hudson, 1992). Otra bibliografía reciente sobre el tema (M. Fernández, 1993) contiene trabajos en varias lenguas acerca de unas 175 situaciones lingüísticas de todo el mundo.

El uso de la tipología de Ferguson como «modelo de uso real de la lengua» que delinea las condiciones en las que una o ambas variedades pueden ser empleadas en interacciones verbales concretas ha sido criticado por estudiosos que en su momento juzgaron inadecuada su naturaleza dicotómica para explicar los datos lingüísticos propios (Caton, 1991, p. 145). Estudiosos del árabe, por ejemplo, han tomado de algunos trabajos sobre el criollo el concepto de «continuum» (Rickford, 1987) para cohonestar usos que mezclan árabe clásico y no clásico en diversos grados. Pero los factores que influyen en el uso del lenguaje son mucho más complejos que las normas globalizadoras de qué es propio o no prescritas ideológica e institucionalmente en cualquier sociedad. El mérito del modelo de Ferguson reside en que se centra en normas sociales y modos en que se adquiere la variedad superpuesta, porque la diglosia no es una propiedad de las lenguas, sino de las comunidades (C. Ferguson, 1991).

Cualquiera que sea la forma en que se defina, la diglosia ha sido rara vez estudiada etnográficamente y desde el ángulo crucial de la naturaleza del contacto entre variedades. Diferentes grupos de hablantes entran en contacto con la variedad superpuesta en modo y grado diversos: trato con interlocutores, medios de comunicación, burocracia, religión, educación formal y otros. La noción de que las variedades pertenecen a la «misma» lengua ha sido criticada por varias razones (véase Valdman, 1986, sobre Haití) y esta «mismidad» (identidad) no ha sido explorada desde el punto de vista de los hablantes. Otras cuestiones centrales que no han recibido atención adecuada son: (1) el impacto de los sistemas educativos poscoloniales en la conformación, reproducción o eliminación de la diglosia (Ibrahim, 1983); (2) los roles

asignados por la comunidad a la clase y al género (N. Haeri, 1995); y (3) las relaciones entre el dominio a menudo hegemónico de la lengua «alta», la identidad y las ideologías nacionalistas (Gumperz y Wilson, 1971; Fishman, 1973; Altoma, 1969; Grandguillaume, 1983). NH

Véase también CULTURAS ORALES, POESÍA, SISTEMAS DE ESCRITURA.

Otras lecturas Caton, 1990; Chejne, 1969; Messick, 1993.

dilema matrilineal Es el conflicto con que se enfrenta el padre en un sistema de descendencia matrilineal donde se debate entre su obligación primaria de atender y subvenir a las necesidades de los hijos de su hermana y su deseo de hacer otro tanto con los propios, que son miembros del grupo de descendencia de la esposa: «Amo a mi hijo, pero me veo forzado a ceder mis pertenencias al inútil de mi sobrino». MR

dinero En sentido estricto, es una clase de objeto material útil sólo o principalmente con fines de intercambio y que puede circular indefinidamente entre las personas que lo usan sin perder necesariamente valor. Lo que se considera dinero varía enormemente: oro y plata en Eurasia, varillas de hierro en África, grandes rocas en Yapp, conchas en Polinesia, cuentas de vidrio en la India, semillas de coco en Mesoamérica, por citar unos pocos ejemplos. Muchos pueblos usan más de una forma. El papel y el dinero electrónico amplían el concepto. Sin embargo, en sus funciones económicas de definición clásica —como portador e índice de riqueza, medio de intercambio y de pago, patrón de valor y unidad de cuenta— tiene límites incluso en los centros industriales y financieros.

Los admirados atributos del dinero —contabilidad, portabilidad, divisibilidad, homogeneidad (o uniformidad), reconocibilidad e intercambiabilidad (dinero por otras cosas y por otro dinero)— han llevado a algunos sociólogos y antropólogos a considerar su uso como signo de creciente racionalidad de la sociedad (Simmel, 1978; M. Weber, 1968). Muchos esquemas evolutivos sugieren que las funciones útiles del dinero son tantas que habrán de desplazar con el tiempo a otras formas de intercambio. Pero el verdadero dinero también tiene otros atributos menos deseables: inutilidad material, volatilidad y conflicto. La divisibilidad, ocultabilidad y enorme intercambiabilidad del dinero pueden tentar a su gasto sin freno. Los cambios en las condiciones políticas pueden reducir las funciones valutarias por aboliciones y devaluaciones que disminuyen su utilidad como reserva de riqueza (Guyer, 1995). La inflación puede reducir el dinero a la nada o hacerlo menos asequible y contable. Los controles fronterizos pueden perjudicar su intercambiabilidad y movilidad. Y el propio dinero, impreso en papel, es vulnerable frente a riesgos como el fuego, la inundación y los insectos (riesgos reales en algunos escenarios tropicales). Así, acecha al individuo el peligro de que su riqueza líquida pueda evaporarse.

Aunque la mayoría de las lenguas modernas cuentan con términos indígenas o foráneos para referirse al dinero, su significado y límites conceptuales varían considerablemente. Temas de especial interés antropológico al respecto han sido las razones de su uso y limitaciones, y las implicaciones morales de su propagación.

El dinero es un arma de dos filos que ha polarizado a los teóricos sociales. Los humanos pueden usar el dinero en apoyo de la DIVISIÓN DEL TRABAJO para aumentar así la producción y la productividad, como demostraron Adam Smith (1776) y numerosos estudiosos de la economía y la sociedad. Pero también pueden usarlo para explotar, subyugar y empobrecer a

otras gentes, como Aristóteles (350 a.C.), Marx (1887) y los marxistas, los teóricos dependentistas y algunos economistas políticos recientes han puesto de manifiesto. Los antropólogos han utilizado, y han revisado, las teorías de los filósofos de la política, los economistas y los sociólogos (Ortiz, 1983; Gudeman, 1986).

Las gentes perciben en el dinero valores tanto cuantitativos como cualitativos. El valor del dinero se basa en la confianza, que puede ser destruida por la inestabilidad social o política. Cuantitativamente, el valor oficialmente establecido del dinero y el que tiene en el mercado no oficial han diferido a veces notablemente y ello ha dado lugar al cambio y al comercio ilegales de moneda, difíciles a veces de controlar por las autoridades u organismos competentes. Incluso en presencia de monedas nacionales fuertes, las gentes no cesan de inventar y usar múltiples formas de dinero, algunas con uso y circulación muy restringidos (por ejemplo, cupones, vales, prendas, pagarés, certificados de regalo, cuentas corrientes, asientos mercantiles, dinero electrónico). Estos dispositivos pueden limitar los bienes contra los que puede ser cambiado el dinero, los momentos y lugares de cambio o las personas cualificadas para efectuarlo.

Los valores cualitativos del dinero pueden ser simbólicos, psicológicos o estéticos en su naturaleza. El dinero se crea con símbolos y es en sí mismo un símbolo de gran versatilidad. Puede entenderse exánime e inerte o vivo y en auge, como desprovisto de significado moral inherente (J. Parry y Bloch, 1989) o cargado de valencia moral propia y de otro tipo (Simmel, 1978). Se describe diversamente como causa o como efecto de las transformaciones sociales. Para algunos antropólogos, el pago en dinero representa una especie de ritual, aunque muy vacío de contenido cultural por sí mismo (Crump, 1981: cap. 1). «Dinero» es la sinécdoque por antonomasia y, por tanto, referente a la vez de ideas como comercio, regateo, provecho, individualismo, libertad, explotación, impersonalidad, miopía temporal o reducción de calidad y cantidad que niega la variación y la singularidad. Muchas variantes del dinero poseen implicaciones de posición o CLASE y se usan para establecer o allanar las dependencias de los humanos. Diversamente retratado en las filosofías clásicas como facilitador del intercambio, manifestación del contrato social, corruptor de vínculos sociales, tentador de almas o segregador de las clases sociales, al dinero se le atribuyen a menudo poderes que en realidad pertenecen a las personas que lo atesoran o intercambian. Los individuos que se consideran plenamente monetizados o capitalistas no lo son tanto en un examen más profundo. Por ejemplo, el dinero no reemplaza del todo al TRUEQUE, como indican algunos esquemas evolutivos, sino que éste desaparece y reaparece en momentos y lugares distintos, cambiando sólo de aspecto (Humphrey y Hugh-Jones, 1992a). Ninguna sociedad acepta absolutamente el intercambio de dinero por cualquier cosa y cualquier individuo, pero ninguna alcanza tampoco a ejercer todas sus prohibicones de venta o cambio. Entre las cosas que más se guardan de una posible vinculación con el dinero en efectivo, o que se compran y venden sólo reservadamente en la mayoría de las sociedades, destacan la tierra (en particular heredada o colectiva), el cuerpo humano y sus fluidos, los objetos asociados con los espíritus y la divinidad, y los cargos y títulos religiosos, políticos y educacionales. Las prohibiciones de intercambio rigen no sólo para objetos concretos, sino también para particulares relaciones sociales, como la paterno-filial, entre maestro y pupilo o entre monjes.

Al hilo de lo descrito por Raymond FIRTH sobre los tikopia del Pacífico, etnógrafos de lugares varios han descrito esferas de intercambio, es decir, categorías culturales de cosas fácilmente intercambiables por otras de la misma categoría, pero no de otra, so pena de oprobio moral. Las sociedades limitan a menudo la intercambiabilidad y sustituibilidad del dinero marcando su origen. Entre los luo de Kenya, el «dinero amargo» derivado de actividades entendidas como impropias (por ejemplo, la venta de tierras heredadas) no puede usarse para financiar la dote de la novia (Shipton, 1989). Tales limitaciones imbuyen al dinero de valencia moral y normativa en un intento de preservar las relaciones familiares íntimas, crónicas y sagradas de la corrupción generada por ganancias derivadas de actividades socialmente condenables (Parry y Bloch, 1989; Zelizer, 1994). Sin embargo, este dinero puede entenderse a veces como susceptible de conversión desde la impureza a la pureza moral. Puede tratarse de una transacción clara y abierta, como el cambio histórico de monedas por los mercaderes bíblicos del Templo, pero las más de las veces adopta la forma de lavado de dinero mediante intercambios seriados, caridades religiosas, fundaciones filantrópicas o rituales especiales que borran o enmascaran su origen.

El dinero usado para ganar dinero es quizá la categoría más debatida en todas las culturas. Muchos términos financieros, como «capital», «ingresos» e «inversiones», carecen de adecuada traducción en otras lenguas o son portadores de connotaciones morales muy diferentes en culturas donde las actividades generadoras de dinero son observadas con sospecha o desaprobación. La mayoría de las grandes religiones del mundo, incluidos el catolicismo, el hinduismo y el islamismo, han batallado con la cuestión de si el prestar dinero con interés es permisible a los creyentes. Una solución históricamente común ha sido dejar este aspecto en manos de MINORÍAS MEDIADAS; otra ha consistido en camuflar estas transacciones con una terminología que esquiva la palabra «interés». Diferencias terminológicas como éstas pueden indicar las existentes, más profundas, en el respectivo concepto cultural acerca de los roles que caben a las finanzas y a la economía en la vida social. PS

Véase también ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA, COMERCIO.

Otras lecturas R. Firth y Yamey, 1964; Neale, 1976; K. Polanyi, 1944; Sahlins, 1972.

discurso *Véase* TEORÍA DEL DISCURSO.

división del trabajo Nace de la idea de que el trabajo de una sociedad se «divide» entre sus miembros. Aunque el concepto es muy antiguo, fue Émile DURKHEIM quien lo fijó en el léxico de las ciencias sociales en su obra clásica *The division of labor in society* (1933). Implica que la vida social es una creación de la energía humana y que para que funcione requiere que cada individuo satisfaga su parte del trabajo total: en subsistencia, mantenimiento del orden y comunicación con los dioses. La naturaleza de las tareas que constituyen el trabajo total y la forma en que éste se divide y coordina conforman el campo de investigación de este epígrafe.

Los teóricos del siglo XIX, incluidos Marx y Durkheim, sostuvieron que ciertos aspectos de la división del trabajo eran universales y determinados por la naturaleza humana. La distribución y coordinación de las tareas por edad y sexo parecían una obviedad: las mujeres cocinaban, cuidaban de los niños y enfermos, se ocupaban de las comodidades internas de la casa; los hombres atendían a ganar-

se la vida y garantizar la seguridad en el mundo exterior al hogar. La generación más joven componía el estamento de trabajadores y guerreros; la de más edad, la de organizadores y filósofos. Lo que más despertó el interés de Durkheim en la división del trabajo en la sociedad iba más allá de estas consideraciones. Señaló que había dos tipos básicos de división y coordinación del trabajo. Donde la tecnología era sencilla, el trabajo de las unidades de la sociedad duplicaba el de otras, dándose sólo complementariedad genuina en la vida ritual. A esto lo llamó «solidaridad mecánica», sirviéndose del sistema sectorial aborigen australiano como ejemplo. Donde la tecnología era compleja, las unidades realizaban tareas diferentes y, por tanto, dependían en gran medida de la complementariedad, lo que él llamó «solidaridad orgánica» al hilo de lo observado en la moderna sociedad industrial.

A medida que los registros etnográficos se han hecho más y más ricos y variados, estas categorías y teorías simples han ido siendo abandonadas, sin que ello conllevara el rechazo del término «división del trabajo». Por muchos años, hacia mediados del siglo XX, ha sido un simple término descriptivo para referirse a quién hacía qué. Los ESTUDIOS TRANSCULTURALES basados en los Human Relations Area Files (Archivos de Relaciones Humanas por Áreas) han tratado de correlacionar divisiones del trabajo específicas con otros aspectos de la vida social y han encontrado que hay unas pocas tareas que prácticamente son UNIVERSALES, como la caza de grandes animales por parte de los hombres y la atención a la COCINA por las mujeres, aun existiendo aquí asimismo muchas variaciones regionales.

Dos desarrollos teóricos de las décadas de 1960 y 1970 hicieron revivir el interés analítico de la cuestión: neomarxismo y feminismo. Pero éstos no se centraron en la misma división que había ocupado a los teóricos precedentes, el trabajo en la sociedad considerada como un todo, sino precisamente en las dimensiones que aquéllos habían relegado a la naturaleza humana: sexo y generación. Teóricos neomarxistas como Claude Meillassoux señalaron que había relaciones laborales que satisfacían todos los criterios que hacían posible la apropiación de los EXCEDENTES, fundamental en el análisis marxista: los hombres y los ancianos hacían suyos los valores generados por el trabajo de las mujeres y los jóvenes. Los feministas fueron más lejos para argumentar dos puntos en su opinión esenciales. En primer lugar, la propia noción del trabajo, la asignación de tareas por GÉNERO, y sus condiciones de complementariedad, que, lejos de ser naturales obedecen más bien a un constructo cultural. La propia obviedad de la división del trabajo para los participantes es un indicador de la elaboración, el refinamiento y el carácter generalizado de las técnicas de persuasión culturales. De ahí el cambio, ya aceptado, de la terminología de «división del trabajo por sexo» a «división del trabajo por género». En segundo lugar, la teoría feminista atacó el marco conceptual que había tomado erróneamente género por sexo. Esta crítica queda óptimamente simbolizada en la comunicación de Slocum (1975), donde demuestra que la atención antropológica en las sociedades cazadoras y recolectoras se había centrado casi exclusivamente en el hombre cazador, mientras que los estudios de nutrición revelaban que la mayor parte de la dieta era proporcionada por la mujer recolectora. Un nuevo análisis del trabajo en términos de género ha abierto nuevas vías para el estudio de la división del trabajo en sentido amplio, así como en los terrenos relegados en el pasado a «lo natural» (Di Leonardo, 1991b).

Las fronteras actuales del estudio de la división del trabajo siguen siendo fijadas por los estudios del GÉNERO, en su mayoría centrados en el cambio hoy manifiesto más que en describir y clasificar a las culturas y sociedades. La imaginería funcional de un «todo» dividido apenas hace justicia al aumento actual de cargas de trabajo y combinación de empleos entre los trabajadores más pobres y los agrícolas. Guyer (1988) sugirió que en el caso de las mujeres agricultoras de África, la trayectoria histórica podía resumirse como «multiplicación de prestaciones». Los estudios político-económicos en la ordenación del nuevo mundo abordan la nueva división internacional del trabajo en escala comparativa, y nuevamente en el seno de la antropología, gran parte de estas obras se centran en el género: las condiciones de empleo de obreros, masculinos y femeninos, en fábricas, y trabajadores del sexo en el tercer mundo (Nash y Fernández-Kelly, 1983). JIG

Véase también ANTROPOLOGÍA FEMINISTA, ANTROPOLOGÍA MARXISTA.

Otras lecturas M. Burton *et al.*, 1977; Meillassoux, 1981.

divorcio Es la terminación reconocida de un matrimonio que libera a ambos esposos de sus derechos y obligaciones maritales. En algunas sociedades constituye un proceso legal definido; en otras es informal y requiere tan sólo la aceptación social por parte de los individuos y las comunidades donde residen (J. Bernard, 1970). Sin embargo, para los antropólogos es más complejo y con atributos menos precisos por los problemas que entraña la propia definición de qué constituye un MATRIMONIO. En consecuencia, las formas de divorcio están estrechamente relacionadas con las formas de matrimonio que disuelven.

En la mayoría de las sociedades, el matrimonio implica el pago de una DOTE, que puede entrañar asimismo el INTERCAMBIO DE PRESENTES a corto o largo plazo, incluidas las transferencias de tierra, ganado y otros objetos materiales de valor entre los esposos intencionales y sus familias (futuros afines). En estos casos, las implicaciones de la disolución de un matrimonio, en particular con niños, son de gran alcance. No sólo afectan a los esposos, sino también a una red parentelar mucho más amplia que ve amenazadas las inversiones realizadas. El divorcio puede llevar entonces a una ruptura de la organización familiar amplia y poner en riesgo sistemas de alianzas sociopolíticas y de intercambio ceremonial. Por esta razón, los matrimonios dentro de sistemas de pago concertado contraponen a menudo una poderosa fuerza frente al divorcio.

Las restricciones de divorcio y los enfoques sobre la solución de conflictos maritales son culturalmente específicos y legitimados por los hábitos culturales predominantes, los preceptos religiosos y las leyes seculares. Sin embargo, la presión para conservar el matrimonio suele ejercerse con más intensidad en la mujer, en aras del mantenimiento de las relaciones de afinidad e intercambios, de una parte, o de los hijos, de la otra. No obstante, todos los sistemas familiares poseen algunos mecanismos de escape que permitan a los individuos sobrevivir a las presiones del divorcio (W. Goods, 1956). A pesar de la actitud cambiante frente al divorcio en numerosas SOCIEDADES INDUSTRIALES contemporáneas, en muchas otras es estigmatizado y, así, la institución se asocia con cierta ambivalencia moral. De donde que hayan evolucionado elaborados medios culturales, organismos sociales e instituciones legales para controlar, contener y gestionar el divorcio.

El divorcio es sólo una de las formas de disolución marital, aunque la más extendida. La separación física de los esposos,

declaración de nulidad, deserción y abandono se consideran en algunas sociedades variaciones sobre el tema. En muchas culturas, la distinción entre estas categorías no es clara y, en realidad, pueden confundirse o solaparse.

La separación legal se usa en numerosas sociedades en sentido casi igual al reconocimiento de los derechos de los esposos a vivir separados sin llegar a un acuerdo de divorcio final y en general restringiendo tan sólo su derecho a casarse de nuevo. La anulación resuelve el problema del divorcio al declarar la inexistencia de casamiento previo. En algunas sociedades, como entre los hagen de Nueva Guinea, la cesión del caudal nupcial que crea el matrimonio suele retrasarse hasta el nacimiento de los hijos, y la anulación del contrato matrimonial puede ser informal (M. Strathern, 1972, p. 189). Por el contrario, entre los cristianos católicos y calvinistas, que perciben el matrimonio como un sacramento y juzgan sacrílega su disolución, la anulación puede ser la única forma de «divorcio» posible, pequeña válvula de escape ante la expectativa de que los malos enlaces deben ser simplemente soportados. La anulación del matrimonio es mucho más rara en aquellas tradiciones religiosas como el judaísmo y el islam, donde se contempla la posibilidad de incompatibilidad marital y los individuos (en general el marido) u otros organismos tiene poder para mediar en el problema o disolver el matrimonio (Corán 65, 1, 2, 226-237; Deuteronomio 24, 1). Sin embargo, en ambos casos, el poder de la mujer de incoar el divorcio contra los deseos de su marido es muy limitado.

Otras variantes del divorcio, menos conocidas pero reales, incluyen la expiración de un contrato de matrimonio temporal en Irán (S. Haeri, 1989) y la «venta de la esposa» en Bretaña (Menefee, 1981). Un contrato de matrimonio temporal establece un plazo mutuamente acordado, transcurrido el cual se disuelve el matrimonio automáticamente. La venta de la esposa, asociada con el matrimonio según la ley común entre los pobres de la Bretaña del siglo XIX era «meramente un método público de divorcio por consentimiento mutuo» y constituía una forma legal y válida de divorcio (Stone, 1993, p. 19).

La cuestión de por qué algunos matrimonios acaban en divorcio y las causas de la disensión marital en general siguen siendo tema de interés. Los ESTUDIOS TRANSCULTURALES —aunque no extensivos— indican algunos «universales» que parecen salvar las fronteras entre las sociedades preindustriales tradicionales y los estados seculares postindustriales. Abundando en la teoría de Darwin (1871) del matrimonio con fines de reproducción, Betzig (1989) enumeró nueve causas de divorcio, la primera de las cuales era la infidelidad, en particular por parte de la esposa. Sujeta a un modelo SOCIOBIOLÓGICO, argumentó que esta doble vara de medir es producto de las diferentes estrategias reproductoras: «La esposa injuriada pierde poco, desde el punto de vista reproductivo ... mientras que el marido injuriado pierde probablemente mucho más» cuidando de un hijo que no es suyo (Betzig, 1989, p. 661). Incluso donde la reproducción no está directamente implicada, el adulterio y la infidelidad siguen siendo poderosas razones del divorcio.

La industrialización y la urbanización han afectado profundamente a la organización de los sistemas de PARENTESCO y de la FAMILIA, cambiando los modelos de matrimonio y divorcio y, en consecuencia, los valores morales y las actitudes culturales tradicionalmente asociadas con estas instituciones. En el plano mundial, el divorcio ha pasado del terreno de la religión al de los códigos legales. En

Occidente, donde el divorcio estuvo un tiempo restringido por los códigos morales y de creencias cristianas, ha dejado de ser una anomalía o un defecto del sistema para convertirse en una figura esencial de éste basada en el mutuo consentimiento y opción (O'Neill, 1967, p. 7). Al menos a los ojos de la ley ha dejado de ser un signo de patologóa social, inestabilidad familiar y crisis individual, aunque muchos críticos sociales sigan considerándolo así.

El desplazamiento de la responsabilidad del control religioso, comunal y social en cuestiones matrinomio y divorcio a los individuos se ha asociado con un gran incremento de éste en todas las culturas. Por otra parte, los supuestos de que los matrimonios eran más estables en las sociedades preindustriales de Europa o analfabetas han quedado en entredicho a raíz de algunos estudios transculturales que indican que el divorcio era «muy corriente» en las segundas (Murdock, 1949) y que la alta mortalidad se traducía fácilmente en una temprana disolución marital entre las primeras (Segalen, 1986, p. 151). La aparente estabilidad marital en estas sociedades no era un signo de idilio, sino más bien producto de circunstancias socioculturales que obligaban a los individuos a soportar su estado, en particular para proteger sus derechos a la propiedad. SH

Otras lecturas R. Cohen, 1971; Hutchinson, 1990; Phillips, 1988.

dolencia Percepción o vivencia de la enfermedad o de «estar mal», es decir, en un estado socialmente devaluado que incluye, pero no se limita, a la ENFERMEDAD. En ANTROPOLOGÍA MÉDICA, la distinción entre «dolencia» y «enfermedad» reviste una importancia crucial. «Enfermedad» hace referencia tan sólo a las manifestaciones clínicas externas «objetivas» de anormalidad de la función física o de infección por un patógeno en un individuo o huésped. Así, la enfermedad se considera un fenómeno biológico, mientras que la dolencia tiene además dimensiones psicológicas y sociales. Las distribuciones de dolencia y enfermedad no se solapan del todo en una población dada; hay individuos con enfermedades diagnosticables, como la hipertensión, que no se saben o reconocen enfermos; en correspondencia, un porcentaje notable de pacientes que acuden al médico están enfermos, pero no presentan una enfermedad identificable. En biomedicina, la dolencia de un paciente con síntomas pero sin patología diagnosticable se denomina «psicosomática» en alusión a una etiología psicológica. Aunque este término es hoy menos usado que antes, la implicación negativa era que la enfermedad no era «real» dado que era la mente «anormal» del paciente la causante de las anormalidades en el cuerpo. De donde que los propios pacientes pudieran ser culpados de sus síntomas. La lógica biomédica tradicional integrada en el concepto de enfermedad psicosomática (y la distinción dolencia-enfermedad) ha sido objeto central de análisis en la antropología médica crítica.

La distinción entre enfermedad y dolencia lleva a primer plano la cuestión de qué es «salud», concepto notoriamente difícil de definir. Según el criterio de la Organización Mundial de la Salud, no se trata simplemente de la ausencia de enfermedad, sino de un estado de bienestar físico, social y psicológico. La conceptualización de salud y enfermedad depende, por tanto, del constructo cultural de la «normalidad». Cuando las personas se autodefinen enfermas lo hacen en contraste con los niveles de síntomas o quejas socialmente permisibles. Cuando las personas son declaradas enfermas por otras, la referencia implícita a la «normalidad» puede traducirse en que la

medicina se convierta en un mecanismo de control social.

Los antropólogos médicos han demostrado la existencia de notables variaciones culturales en los tipos y la gravedad de los síntomas que grupos sociales diferentes consideran relevantes y de importancia. Por tratarse de criaturas biocultura-les, deben cribar las aferencias informativas de su cuerpo a través de filtros de creencias etnofisiológicas y etnomédicas culturalmente construidos. La dolencia también tiene importantes dimensiones simbólicas, que Sontag (1990) describió como metáforas culturales; y algunas enfermedades (por ejemplo, tuberculosis, cáncer, sida) pueden tener un poderoso significado en determinados contextos sociales. Aunque las dimensiones simbólicas de la enfermedad adolecen con gran frecuencia de valor negativo y se traducen en estigmatización social y OSTRACISMO (como ocurre con la lepra), en determinados contextos pueden ser objeto de valoración neutra o positiva y constituir un atributo de identidad personal.

Desde una perspectiva sociológica, la percepción de la enfermedad es condición previa para el *comportamiento doliente*, que incluye la aceptación del ROL de enfermo y la búsqueda de la intervención terapéutica de un sanador. Los pacientes suelen observar un modelo de «jerarquía de acción» en su búsqueda de cuidados sanitarios pasando a menudo a médicos especialistas si las intervenciones previas fracasan y los recursos económicos lo permiten. Las descripciones etnográficas del proceso de decisión pertinente y de los comportamientos dirigidos a la obtención de atención terapéutica comprenden importantes aspectos de la descripción antropológica de los SISTEMAS MÉDICOS. Cuando un individuo asume su papel de enfermo, determinadas responsabilidades sociales quedan en suspenso (como acudir al trabajo), al tiempo que otras resultan más acusadas (como cumplir las órdenes del médico, proponerse la mejoría y reducir gradualmente la dependencia de la atención sanitaria).

Desde una perspectiva cognitiva, los individuos llenan de sentido sus experiencias dolientes recurriendo a un *modelo explicativo* (ME) basado en sus ideas personales sobre fisiología y patología que ayudan a comprender por qué sobrevino la enfermedad y a predecir su curso (Kleinman, 1980). En un entorno clínico, la obtención del ME del paciente por parte del sanador puede mejorar la comunicación y, en algunos casos, la observancia del plan terapéutico prescrito. Los antropólogos que estudian la experiencia doliente utilizan a menudo un método cualitativo de recolección de *narrativas de dolencia* similares a la HISTORIA DE VIDA o clínica de la enfermedad. Los análisis de múltiples narrativas de un grupo con una categoría de dolencia particular pueden llevar a un mejor conocimiento del punto de vista del paciente y a la mejora de la intervención terapéutica. Dado que los ME se aprenden en un contexto sociocultural, no deben considerarse propios de la idiosincrasia del sujeto. Cuando los comparte un grupo pueden considerarse *modelos poblacionales de dolencia*. Las dolencias no reconocidas en el esquema de categorización de la biomedicina se denominan a veces «dolencias poblacionales».

Susto, o pérdida del alma, es una dolencia poblacional suramericana que ha sido extensivamente estudiada en sus contextos etnomédico, biomédico y psicosocial por Rubel *et al.* (1984). Pese a las variaciones en los ME de *susto* entre personas de ascendencia india y «mixta», en general se cree que la dolencia obedece a la indeliberada separación de alma y cuerpo a consecuencia de un suceso horrible. Puede manifestarse con una gran

variedad de síntomas, como angustia, debilidad, pérdida de apetito e insomnio. La distribución socioepidemiológica de la dolencia es superior en las mujeres que en los hombres, en las que tienen niños que en las que no, y en personas sometidas a un importante grado de presión social. Siete años después del estudio original que comparaba a personas que habían padecido de *susto* con un grupo de control paralelo en edad, género y etnia, el 17 por ciento de los pacientes de *susto* habían muerto y ninguno lo había hecho en el grupo de control, lo cual demuestra que las consecuencias biológicas de una enfermedad poblacional pueden ser graves.

Los antropólogos médicos se han revelado siempre sumamente interesados en las dolencias psiquiátricas «exóticas», también llamadas «síndromes vinculados a la cultura» (SVC). En la descripción de Simons y Hughes (1985), entre ellos se cuentan dolencias como *latah* (pánico), *pibloktog* (histeria ártica) y *koro* (síndrome de retracción genital). La cuestión central en los SVC es si las dolencias psiquiátricas pueden ser universales y reconocibles transculturalmente o sólo comprendidas en el marco de los constructos de una cultura a partir de contextos sociales particulares. El concepto de SVC ha sido tachado de basarse en una falsa dicotomía naturaleza/cultura para considerar un fenómeno que es tanto biológico como cultural.

También ha sido criticada la distinción entre dolencia y enfermedad. No sólo la segunda ha sido considerada más «real» que la dolencia y el sufrimiento resultantes de procesos sociales o psicológicos, sino que, según algunos antropólogos, la distinción ha conducido al descuido clínico de las dimensiones sociales de la enfermedad, porque la dolencia ha sido individualizada y la enfermedad medicalizada (Hahn, 1995). PB y KHT

Véase también ETNOPSICOLOGÍA, CHAMÁN, SUFRIMIENTO.

domésticas *Véase* UNIDADES DOMÉSTICAS.

dote Son los bienes concedidos por una familia a su hija al casarse, en beneficio de su nuevo hogar conyugal, mientras que la *dote indirecta* es la propiedad con origen en la familia del novio y que se incorpora al matrimonio a través de la novia. Ambas formas ceden propiedad en sentido descendente a familias relacionadas, a diferencia del PAGO POR LA NOVIA, desembolsado lateralmente a familias ajenas (véase Schlegel y Eloul, 1988). Estas formas de transacciones nupciales se dan primariamente en las sociedades euroasiáticas (J. Goody y Tambiah, 1973), donde la propiedad privada es sustancial: tierras, dineros y rebaños comerciables.

Aunque la dote ha sido la forma ideal en gran parte de Eurasia desde los tiempos más antiguos (Grecia, Egipto, Babilonia, China) hasta el presente, siempre ha sido primariamente practicada por la elite (clases propietarias de tierras), siendo otras las formas practicadas por las clases más bajas. Así, en una sola nación heterogénea, como la China prerrevolucionaria o la India actual, hay castas o clases que practican la dote, la dote indirecta y aun la dotación de caudal de la novia.

Hay dos formas de dote indirecta. En una, la familia del novio aporta bienes directamente a la novia, que ésta incorpora luego al matrimonio. En la otra, la familia del novio aporta bienes a la de la novia, que a su vez los cede (o su equivalente) a aquélla para su incorporación al matrimonio. Esta última forma, técnicamente matrimonio con caudal de novia aumentado, se confunde a veces con la práctica del caudal nupcial (Schlegel y Eloul, 1987).

La dote indirecta como forma preferida aparece con mucha más frecuencia entre los pueblos pastores del Oriente Medio y en la Europa germánica prerromana, aunque también se practicaba entre los kwakiutl del siglo XIX. Como forma semítica antigua figura en el Viejo Testamento y más tarde quedó prescrita en el Corán como *mahr* o regalo de la familia del novio a la esposa. Y así se extendió por todo el mundo islámico junto con la ley coránica. La dote indirecta es una forma flexible pues una sociedad puede instituirla añadiendo cierta cantidad de caudal nupcial a la dote existente o a la inversa, forma ésta predominante entre los digo de África (Parkin, 1980).

La dote sirve a los intereses de la familia de origen de la esposa de dos maneras. Primero, aporta recursos al matrimonio por parte de su hija, garantía para el futuro de ésta, y también significa que no se desposa huera de medios. (Probablemente no es una coincidencia que la dote se observe sobre todo donde el trabajo subsistencial de la mujer tiene poco o nulo valor.) Segundo, las familias pueden usar su fortuna para «adquirir» la clase de yerno que desean, que en la Europa campesina solía ser un hombre de posición social equivalente. Sin embargo, también un yerno cliente, leal y listo, de posición social inferior pero respetable, podía ser incorporado a una familia más rica y sustentado con la dote de la hija (y en su día, con la herencia). El uso más conocido de la dote, practicada en Europa desde la Edad Media hasta principios del siglo XX, era el trueque del caudal familiar por la vinculación a un novio de posición más alta (J. Goody, 1983a). Esta última aplicación de la dote para «comprar» un yerno de posición superior se acepta también ampliamente en la India entre las castas al efecto calificadas. El resultado es, no obstante, que las familias con muchas hijas que dotar podían acabar en la ruina. En Europa, los ricos solucionaban este problema enviando su exceso de hijas a los conventos, donde la «dote» (o precio de entrada) era mucho menor de lo que podía esperar un yerno. En la India, donde todas las mujeres han de obtener un esposo, las familias han tratado de limitar el número de hijas.

La dote indirecta puede proporcionar cierta recompensa material a la familia de la novia por el coste de haberla criado, ya que en algunos casos parte de los bienes cedidos por la familia del novio puede ser conservada por la de la novia. Sin embargo, el principal beneficiario de esta forma de transacción matrimonial parecen ser los nuevos cónyuges.

En las sociedad donde se practica la dote, sea ésta directa o indirecta, una familia queda unida al marido de la hija y familia conyugal a través de la propiedad. La elección de un yerno es importante para el bienestar de la familia, no sólo de la hija. Puede que ello explique el hecho de que en sociedades donde rigen estas prácticas se conceda un valor desproporcionado a la virginidad. Por el contrario, en la mayoría de las sociedades que observan otras transacciones matrimoniales no se espera que la novia sea virgen. La reclusión de las hijas o el forzarlas a una estricta observancia de las reglas de virginidad evita los embarazos prematrimoniales y una reclamación indeseada sobre la muchacha y su propiedad por parte de un presunto yerno inadecuado (Schlegel, 1991). Asc

Otras lecturas John Comaroff, 1980; Dickemann, 1979; Harrel y Dickey, 1985.

Douglas, Mary (1921-) Mary Douglas obtuvo su licenciatura en antropología en Oxford en 1951. Estudió con Max GLUCKMAN y Meyer FORTES, pero fue especialmente influida por el neodurkheimianismo de E.E. EVANS-PRITCHARD y por Franz Steiner, quien la lle-

vó al estudio de las anomalías culturales. Reputada africanista, son célebres sus trabajos de campo entre los lele del Congo belga, centrados sobre todo en los intercambios nupciales (Douglas, 1963). Mary Douglas dio clases en la Universidad de Londres con Darryl FORDE y en Oxford antes de dejar Inglaterra para convertirse en profesora Avalon de humanidades en la Northwestern University y residente en la Fundación Russell Sage. Desde su retiro en 1986 ha seguido publicando numerosas obras.

Entre los primeros antropólogos en acoger la influencia de LÉVI-STRAUSS, Douglas ganó merecido reconocimiento en 1966 con la publicación de *Purity and danger: an anlysis of concepts of pollution and taboo*, donde aplicó su estilo propio de análisis estructural a lo que denominó «materia fuera de lugar» (1966, p. 53), es decir, suciedad. Con una amplia perspectiva etnográfica señaló que la suciedad es un símbolo moral universal de delimitación de las categorías sociales. Afirmó igualmente que la ansiedad acerca de la contaminación y la pérdida de control corporal es más potente en sociedades en las que las categorías sociales son rígidas. Y, al hilo de lo expuesto por Victor TURNER (Douglas, 1970c) sostuvo que la ambigüedad y el poder están inextricablemente unidos (véase la crítica pertinente en De Voss, 1975).

Douglas amplió su modelo estructural en su siguiente libro, *Natural symbols* (1970a), para postular que todas las culturas podían ser útilmente comparadas *grosso modo* conforme a dos dimensiones: el grado en que se elabora y valora el grado de distinción interna social (trama) y la rotundidad de esta división entre propios y extraños (grupo). Diferentes intensidades de trama y grupo, postuló, tendrían necesariamente consecuencias diferentes y previsibles; por ejemplo, las sociedades con poderosa orientación grupal se revelarín obsesionadas con el mantenimiento de su pureza y sus fronteras, y desarrollarían COSMOLOGÍAS y RITUALES centrales de control social con el designio de afirmar la singularidad grupal. En otros escritos (Douglas y Isherwood, 1979) utilizó el mismo marco conceptual para generar cosmologías motivadoras del comportamiento económico.

El paradigma douglasiano de trama y grupo, pese a las críticas negativas recibidas por manifiestamente abstracto, simplista e incluso tautológico, ha sido muy fecundo. De especial interés ha sido su empeño en imaginar la sociedad moderna occidental como tipo peculiar de formación donde el individualismo igualitario (el repudio de las distinciones sociales) ha pasado a ser paradójicamente un valor social predominante. Douglas ha explorado las ramificaciones de esta paradoja en otras obras, la más célebre y controvertida de las cuales es *Risk and Culture* (1982, coescrita con Aaron Wildavski), donde retrató el movimiento proteccionista ambiental norteamericano como característica paranoica de la visión mundial de organizaciones de voluntarios que mantienen su solidaridad interna y su pureza moral demonizando a sus oponentes (véase en Wuthnow, 1984 el debate pertinente).

En su obra reciente, Mary Douglas ha abordado (entre otras cosas) la sociología de la percepción, la exégesis bíblica, la regulación medioambiental, la revitalización religiosa, la justicia social, el sida y la contaminación, la sociedad de consumo, el cuerpo como artefacto cultural, el simbolismo de la comida y el sentido estético. En su elección de temas ha prefigurado claramente muchas tendencias antropológicas actuales, pero su enfoque ha seguido siendo resueltamente y a contracorriente sociológico y estructural, centrado principalmente en revelar y comparar las premisas y las profundas tensiones subya-

centes en los sistemas culturales y éticos. Lo verdaderamente radical en ella es que aplica el mismo diagnóstico a «nosotros» y a «ellos». CL

Otras lecturas M. Douglas, 1975, 1982, 1990a, 1993c, 1996; Spickard y Douglas, 1989.

Drake, St. Clair (1911-1990) St. Clair Drake (John Gibbs St. Clair Drake, Jr.), antiguo profesor de las universidades Roosevelt y Stanford, fue un antropólogo social norteamericano especializado en raza y poder, África y la diáspora africana. Animado por el antirracismo boasiano, su empeño en labrarse una carrera en antropología fue fruto de la influencia y ejemplo de un instructor anterior, Allison DAVIS, bajo cuya guía participó en la investigación realizada en equipo acerca de las relaciones raciales del sur de Estados Unidos luego plasmada en *Deep South: a social anthropological study of caste and class* (Davis *et al.*, 1941).

Finalizado su trabajo de campo en Mississippi, Drake inció sus estudios de licenciatura en la Universidad de Chicago bajo la dirección de Lloyd Warner, Robert REDFIELD y Fred Eggan, al tiempo que participaba en una iniciativa de la Works Project Administration (WPA) dirigida por Warner y el sociólogo Horace Cayton, sobre relaciones raciales en Chicago y estructura de la comunidad afroamericana. Este proyecto fue el primero en implicar a la antropología en la investigación de una gran área metropolitana estadounidense. El resultado fue la publicación de *Black metropolis: a study of Negro life in a northern city* (Drake y Cayton, 1945). Este estudio, al igual que *Deep South*, estuvo influido por el enfoque de Warner sobre las sociedades urbanas y estratificadas, así como por *The Philadelphia negro* (1899) de W.E.B. DuBois, uno de los primeros trabajos etnográficos y sociológicos realizados en el Estados Unidos urbano. *Black metropolis* abrió el debate sobre algunas cuestiones con el tiempo claves para la antropología: la economía política histórica de las migraciones de trabajadores del campo a las industrias urbanas; la competición étnica y racial y los conflictos por causa del empleo, el alojamiento y la política; las condiciones que estimulan o impiden el cambio social; la estratificación racial y de clase; la presencia de instituciones supralocales en la vida comunitaria local; y el nexo internacional de subordinación de clases y razas.

Para satisfacer las exigencias de su grado de doctor, Drake realizó un estudio etnográfico de la adaptación y resistencia a la dominación británica de Tiger Bay, una comunidad multirracial y multiétnica de Cardiff, País de Gales. De resultas de su inveterado interés y de su contacto con activistas anticoloniales en Bretaña, llevó el foco de su investigación a África. Durante un período de once años en África occidental, impartió clases y dirigió el Departamento de Sociología de la Universidad de Ghana, desarrolló programas de adiestramiento transcultural para el Peace Corps de Estados Unidos y dirigió varias investigaciones sobre medios de comunicación de masas en relación con la política y el desarrollo, el impacto de los programas de reubicación estatalmente forzada y los conflictos de liderazgo entre las elites.

De regreso a Estados Unidos a mediados de la década de 1960, dedicó los treinta años siguientes al estudio de la raza y la tensión social, la atención merecida por los negros en la antropología y la historia de la diáspora africana. En los dos volúmenes de *Black folk here and there: an essay in history and anthropology* (1987, 1990) investigó la diáspora africana del Viejo Mundo antes de la era de la expansión colonial europea. Ordenando con

esmero la evidencia reunida en el valle del Nilo, el Mediterráneo, el Oriente Medio y la cristiandad europea septentrional, examinó cuestiones como la ESCLAVITUD, los prejuicios por el color de la piel y al RACISMO como fenómenos sociohistóricos claramente manifiestos que quedaron inextricablemente unidos a la esclavitud racial sin precedentes y el racismo blanco desarrollados en contexto con el Nuevo Mundo.

Distinguido con numerosos honores, Drake fue miembro del Royal Anthropological Institute de Gran Bretaña e Irlanda y recibió el Premio Bronislaw Malinowski de la Society for Applied Anthropology en 1990. FH

Véase también ANTROPOLOGÍA URBANA.

Otras lecturas Drake, 1955, 1960, 1980; F. Harrison, 1988, 1992.

drogas Además de sustancias medicamentosas en general, son agentes farmacológicos que alteran la consciencia cortical determinando una modificación de la actividad mental. En sentido lato se clasifican en tres tipos: (1) sedantes, como narcóticos, alcohol, barbitúricos y tranquilizantes; (2) sustancias psicotrópicas que causan cambios de humor, como cocaína, marihuana, opio, morfina y heroína; (3) plantas alucinógenas, como el peyote, y sustancias sintéticas, como el LSD y la psilocibinmescalina (Dobkin de Ríos, 1976, p. 7).

Las drogas son muy valoradas como: (1) agente médico en el tratamiento del dolor y las enfermedades; (2) «narcótico eufórico, especialmente en actividades que requieren resistencia o esfuerzo físico» (Schultes y Hoffman, 1979, p. 86); (3) inductor (o incentivo) para atraer a trabajadores; (4) ingrediente básico en la preparación de magia amorosa; (5) presunto afrodisíaco; (6) medio para obtener «el máximo valor nutritivo de una dieta rica en almidón» (Furst, 1972, p. xvi); (7) parte integrante de una ceremonia religiosa; (8) vía hacia un estado de conciencia alterado (Bourguignon, 1973); (9) «escape» temporal de la vida rutinaria; (10) medio para desarrollar y mantener la solidaridad social; (11) factor crítico en la expansión del comercio en la emergente economía mundial (M. Marshall, 1979); y (12) un cultivo de gran valor económico (Wilbert, 1987).

El deseo de vivir una experiencia trascendental o religiosa puede haber sido un importante incentivo en la domesticación de algunas especies de plantas. Dada la importancia del tabaco (*Nicotiana*) en la cosmología india norteamericana, «tuvo una distribución geográfica y cultural mucho mayor que cualquier otro alucinógeno vegetal» (Wilbert, 1987, p. 27), hecho que puede haber contribuido a que sea la planta de cultivo más antiguo en las Américas.

El valor atribuido a la experiencia extática puede haber contribuido igualmente al cultivo y propagación de las plantas alucinógenas. La Barre (1938) sugirió que el CHAMANISMO, religión que se servía de plantas alucinógenas para comunicarse con el mundo sobrenatural, fue el catalizador principal de la aparición de más plantas alucinógenas en el Nuevo Mundo. Desde un punto de vista botánico tendría que haber ocurrido a la inversa (Furst, 1976).

A lo largo de la historia, los humanos han buscado siempre un alivio al trabajo agotador. Con este fin se usaron comidas que contenían alguna droga para vencer la fatiga. Las drogas que potencian el trabajo (ya usadas por el individuo, ya como parte de una estrategia global de gestión para aumentar la productividad) no son, pues, una aportación europea a la cultura mundial (J. Cooper, 1949); ya existían mucho antes de la llegada del mercantilismo o capitalismo de mercado. El papel de los alimentos con contenido de droga

como promotores del trabajo puede revelarse tan importante como la orientación religiosa para conocer las razones del uso cultural y la distribución geográfica de especies vegetales concretas.

Antes del contacto europeo, las drogas se consumían para acceder al mundo sobrenatural o para potenciar las relaciones interpersonales, raramente para adquirir un estado fuera de la penosa rutina diaria o para inducir actitudes reflexivas. Las culturas nativas sabían muy bien que el abuso de drogas podía socavar el orden social. Era imperativo el fijar unas reglas. Y éstas habían de contribuir no sólo a definir la posición social y crear y fomentar los lazos pertinentes, sino también a regular el propio acceso a la droga (Lebor *et al.*, 1992), lo cual es especialmente cierto en el caso de las sociedades estratificadas. Entre los aztecas e incas, sólo el especialista religioso que había estudiado el arte de la interpretación religiosa estaba autorizado a consumir psicotrópicos. Aquí las drogas, reguladas por restricciones consuetudinarias, servían sólo para confirmar la integridad del sistema de valores de una cultura; nunca llevan a cuestionar las normas sociales prevalecientes. Sin embargo, acaecido el contacto cultural, las drogas de nueva introducción no estaban sujetas a limitaciones. Sin reglas, los individuos las consumieron por placer personal sin reparar en las posibles consecuencias negativas para la sociedad a largo plazo.

Sigue una breve sinopsis de algunas de las drogas de uso más extendido en todo el mundo:

1. El cannabis o marihuana es una planta del Viejo Mundo (10000 a.C.) que rápidamente se convirtió en uno de los cultivos más importantes en todo el mundo (Emboden, 1972b). A dosis pequeñas o moderadas, el 9-tetrahidrocannabinol (THC), la sustancia activa, induce sensaciones de euforia. A dosis altas puede ser causa de paranoia (Fackelmann, 1993). Es la droga ilegal más popular en Estados Unidos.
2. La coca, como la marihuana, es un estimulante o euforizante relativamente leve, no un alucinógeno. Los conquistadores españoles del siglo XVI fomentaron su consumo entre las clases trabajadoras para incrementar su productividad. En este contexto, la coca sirve como medicina y estimulante. La cocaína pura, aislada por vez primera en 1860, tras extracción de la hoja y refinado químico, es más potente (Furst, 1972, p, xv). La cocaína, especialmente en forma de «crack», es la segunda en consumo ilegal en Estados Unidos.
3. El opio, droga adictiva obtenida del jugo de las semillas de la amapola, ya fue usada por los sumerios, primeramente con fines médicos, hacia el tercer milenio a.C. Afecta al sistema nervioso central mitigando el dolor y reduciendo la ansiedad. El consumo de opio y de sus derivados refinados, la morfina y la heroína se considera en el sureste asiático «un hábito más que una enfermedad» (Westermeyer, 1982, p. 7).
4. El peyote es extensivamente usado por los indios de América del Norte y del Sur como medio para entrar en contacto con el mundo de los espíritus. En Mesoamérica ha venido siendo usado desde hace más de dos mil años. En Estados Unidos rige una inveterada ambivalencia acerca del uso del peyote por los nativos norteamericanos como parte de su ritual religioso: algunos estados lo aprueban, otros lo han declarado ilegal en cualquier cirunstancia.
5. La datura es un alucinógeno de uso muy extendido y con importante papel en las culturas amerindias. Los jíbaros ecuatorianos lo usan para castigar a los niños desobedientes en la creencia de que son los espíritus ancestrales los que los sancionan. Los antiguos chibcha de

Colombia lo usaban para inducir estupor en sus mujeres y esclavos para poderlos enterrar vivos fácilmente junto con su esposo o amo muertos (Schultes, 1972).

6. La kava (*Piper methysticum*) es una especie cuyo biotopo y área de cultivo se limitan a las islas tropicales del Pacífico. Es la única planta cultivada con importancia económica regional. Primariamente se usa como miorrelajante y anestésico para tratar las algias dentales, la laringitis y los dolores propios de la gestación (Lebor *et al*, 1992, p. 100).

7. La cafeína es un alcaloide presente en el té y el café que afecta al cerebro, a los riñones, corazón y al sistema respiratorio. Los consumidores de café desarrollan a menudo muchos de los rasgos de dependencia comúnmente asociados con los toxicómanos. Es una droga adictiva de la que no se conocen riesgos graves para la salud. También es el estimulante laboral más popular y extendido en el mundo industrial.

8. El ALCOHOL se obtiene mediante «proceso natural de fermentación y puede alcanzar una elevada concentración por destilación» (Heath, 1987, p. 99). Es la droga más usada y psicoactiva del mundo. MacAndrew y Edgerton (1969) postularon que el comportamiento impropio que acompaña a la ebriedad obedece más bien a actitudes culturales que a factores bioquímicos y neurofarmacológicos.

Hay una clara relación entre la calidad del trabajo necesario para completar una tarea y la composición bioquímica de una dieta con droga. Por ejemplo, aquellas ingestas (marihuana, hachís, opio, cocaína, nicotina y alcohol) que aumentan o «estimulan» la sensibilidad cortical se prefieren laboralmente a aquellas capaces de producir ilusiones más intensas y potentes (peyote, estramonio, dondiego de día, etc.).

También hay una marcada relación entre subsistencia, complejidad política y frecuencia relativa de uso de una droga como inductora laboral (por ejemplo, drogas usadas para atraer y motivar al trabajo a los individuos a cambio del nutriente de nueva introducción). Las drogas han sido con frecuencia usadas para inducir y fomentar el comercio en situaciones de contacto o en circunstancias en que el equilibrio de poder entre la nación-estado en expansión y la población indígena es tal que es difícil mover a los trabajadores o productores a suministrar cantidades adecuadas de bienes de intercambio o a mantener una actividad laboral constante. En su momento fueron especialmente útiles en el caso de comerciantes aislados que operaban más allá de las fronteras de su propia sociedad; también en contactos con pueblos móviles como RECOLECTORES y PASTORES NÓMADAS; y casi por definición, antes del establecimiento efectivo del control imperial o colonial sobre los pueblos indígenas y territorios ocupados. Por ejemplo, históricamente, el comercio de vino y luego del alcohol destilado de él ha sido característico de muchas situaciones fronterizas desde los tiempos antiguos a los modernos en los mundos Viejo y Nuevo. De manera similar, las guerras del opio entre Gran Bretaña y China fueron provocadas en parte por la necesidad de los británicos de comercializar una droga provechosa en China para pagar sus importaciones masivas de té, que los chinos exigían originalmente en plata.

En cambio, una vez se ha institucionalizado el control y desarrollado plenamente la infraestructura del poder colonial, las razones para usar drogas pasan del propósito de obtener trabajadores y bienes comerciables al de maximizar la producción de forma tan eficiente y barata como sea posible. En general ello entraña un control sustancialmente más férreo de la población que el asociado simplemente con la inducción al estableci-

miento de alguna forma de comercio o acuerdo de intercambio laboral. Ciertamente, el uso de alimentos con contenido de droga para potenciar el trabajo presupone en general alguna forma de control político directo o indirecto de la población. Con este fin, las drogas son a menudo una alternativa conveniente al uso de la fuerza militar y, por tanto, son elegidas por su mayor eficacia, economía y facilidad de empleo que la mera fuerza bruta.

Algunos estudiosos han sugerido que esta aplicación de la droga estuvo asimismo estrechamente relacionada con el incremento de los efectivos laborales en la industria occidental, así como en situaciones coloniales. La carrera de la producción y el suministro de productos económicamente tan provechosos como el azúcar para alimentos de gran riqueza calórica (Mintz, 1985), de té y café cargados de cafeína, de tabaco o coca como energizantes mentales (Braduel, 1981, pp. 227-265) revolucionaron los hábitos de la vida diaria en Europa y América del Norte. Y no es por accidente que el comercio ilegal de alcohol y tabaco constituya una inmensa fuente de ingresos para las gobiernos, mientras que el ilegal comercio de cocaína refinada y productos opiáceos genera igualmente enormes sumas de dinero para sus cultivadores o contrabandistas. WJ

Véase también ETNOBOTÁNICA.

Otras lecturas Edward Anderson, 1980; Harner, 1973; Pan, 1975; Plotkin, 1993.

Durkheim, Émile (1858-1918)

Una de las pocas figuras centrales de la teoría sociológica, no sólo produjo trabajos seminales en este campo, sino que también creó una escuela que dominó el terreno de las ciencias sociales francesas hasta la segunda guerra mundial, al tiempo que ejerció una importantísima influencia en la antropología británica y la sociología norteamericana, entre otras. Fue también el último sociólogo francés con una sólida e ininterrumpida carrera académica, coronada por una cátedra en la Sorbona.

Durkheim nació en Epinal, en la provincia francesa oriental de Lorena, el 15 de abril de 1858, hijo de un rabino y descendiente de una larga saga de rabinos por ambas líneas genitoras. Destinado inicialmente a seguir la tradición familiar, estudió a fondo el hebreo, el Viejo Testamento y el Talmud al tiempo que cursaba estudios convencionales en escuelas seculares. Sin embargo, poco después de su confirmación como judío se alejó de toda implicación religiosa y se hizo agnóstico. No obstante, a lo largod de toda su carrera, y en especial en su último tercio, fueron los fenómenos religiosos los que ocuparon el primer plano de su interés.

Estudiante brillante en las escuelas de su lugar de origen, Durkheim fue recomendado para uno de los grandes centros académicos franceses, el Liceo Louis le Grand de París y, después de dos intentos fallidos por superar los rigurosos exámenes de entrada, fue admitido en la prestigiosa École Normale Supérieure, el mejor campo de cultivo de la elite intelectual francesa.

A diferencia de la carrera de sus predecesores en la sociología francesa, Auguste Comte y Henri de Saint-Simon, que alcanzaron sólo posiciones marginales en el mundo académico, Durkheim progresó en él de manera regular y convencional. Enseñó filosofía primero en diferentes liceos provinciales, pasó a la Universidad Provincial de Burdeos en 1887, donde enseñó sociología y pedagogía, y nueve años más tarde fue promovido a la cátedra de ciencias sociales, la primera con esta denominación en Francia. Por último, ya de talla harto reconocida en el

mundo académico, fue convocado a la Sorbona, primero como docente invitado y luego como profesor de ciencias de la educación, para coronar su carrera en la cátedra creada *ex profeso* de ciencias de la educación y sociología.

Todavía en sus días de Burdeos, Durkheim fundó *L'Année sociologique*, importante publicación especializada en la nueva disciplina sociológica y, en particular, en su visión personal al respecto. Junto con sus libros y los de sus discípulos, *L'Année* divulgó la visión durkheimiana no sólo nacional sino internacionalmente. Además, Durkheim, excepcional político académico, logró importantes nombramientos para algunos de sus jóvenes discípulos en posiciones estratégicas en el corazón y la periferia del mundo académico, de modo que hacia la época de la primera guerra mundial los durkheimianos habían colonizado gran parte del mundo de la instrucción en las ciencias sociales de la muy centralizada institución académica francesa. Apasionadamente vinculado a la Tercera república, Durkheim y los durkheimianos fueron sólidos pilares de resistencia frente a los enemigos del ala derecha de la república en las aulas y fuera de ellas, postulando la moralidad republicana contra la Iglesia y sus aliados.

Por lo que hace a los antecesores intelectuales de Durkheim, éste fue en primer lugar un heredero tardío de la Ilustración francesa, Rousseau y Montesquieu, sobre los que escribió lúcidas páginas, y de otros ilustrados. La figura decimonónica clave entre sus predecesores fue Auguste Comte, al que siempre rindió homenaje pese a sus frecuentes discrepancias. Y si atendemos a las influencias intelectuales del extranjero, fue Herbert SPENCER y su mensaje evolutivo los que marcaron profundamente a Durkheim, aun cuando éste no dejó indefectiblemente de lanzar sus críticos dardos en esta dirección. Por último, fueron muchos los científicos sociales alemanes, con algunos de los cuales trabó conocimiento con ocasión de un dilatado viaje de estudios por Alemania –Wundt, Schaeffle, Tönnies, Gumplowicz, por nombrar sólo unos pocos–, los que hallaron cumplido eco en la obra de Durkheim. Finalmente, un erudito británico cuya obra descubrió Durkheim en las postrimerías de su carrera, William Robertson SMITH, autor de *Lectures on the religion of the Semites* (1889), influyó poderosamente en la última gran obra de aquél, *The elementary forms of religious life* (1915).

El iterativo punto central del trabajo de Durkheim es que el comportamiento social no puede explicarse en el plano psicológico o biológico, presentando al efecto una crítica definitiva de las explicaciones reduccionistas del comportamiento humano. Los fenómenos sociales son «hechos sociales» y, por tanto, materia de la sociología. Sus características distintivas no son vinculables a determinantes biológicos o psicológicos. Persisten en el tiempo mientras mueren los individuos y poseen poder coercitivo. Un hecho social puede definirse, por consiguiente, como constituido «por maneras de actuar, pensar y sentir externas al individuo e investidas con poder coercitivo en virtud del cual le controlan» (1938, p. 15). Durkheim suavizó un tanto en su obra tardía esta insistencia rígida en la externalidad de los hechos sociales subrayando que, aun siendo independientes del individuo, sólo son efectivos cuando se interiorizan. El recato deja de ser una simple imposición de controles externos y se convierte más bien en una obligación moral de obediencia a las reglas y disposiciones de la sociedad.

El interés en las características del grupo más que en el comportamiento individual impregna toda la obra de Durkheim. *The division of labor in society* (1933) destaca la distinción entre socie-

dad mecánica y orgánica. En la primera (relativamente primitiva) se logra la cohesión por minimización de las diferencias individuales; en las sociedades orgánicas (modernas), las diferencias surgidas de una división más avanzada del trabajo se traducen en la aparición de actividades complementarias.

En *Suicide* (1951), el interés de Durkheim se centró en la frecuencia más que en la incidencia de suicidio, variables diferentes que explica en términos de las diferencias existentes en el medio social en que aquél acaece. La regulación social, o su ausencia, concitan su atención, más que los motivos individuales.

En *The elementaruy forms of religious life* (1915), con datos extraídos principalmente de los aborígenes australianos y, por tanto, de gran interés para los antropólogos, la RELIGIÓN se contempla como representación de los poderes de la sociedad como comunidad moral que genera vínculos de solidaridad en rituales siempre renovados, festividades y devociones comunales. Si la religión ha perdido fuerza como fuerza de unión, ¿cuál puede ser, entonces, su equivalente funcional? Durkheim sugiere, quizá sin excesivo poder de persuasión, que los hombres y mujeres modernos tienen que dedicarse ahora directamente a su sociedad, mientras que antes tan sólo reconocían su dependencia de ella por medio de las representaciones y prácticas religiosas. LC

Véase también DIVISIÓN DEL TRABAJO, FUNCIONALISMO, HERTZ, TABÚES DE INCESTO, MAUSS, SOCIOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA, TOTEMISMO.

Otras lecturas Giddens, 1979b.

ecología cultural *Véase* ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA.

educación Término general para referirse a los procesos sociales que facilitan el aprendizaje en las comunidades humanas. La educación es universal en todas las sociedades humanas y tan necesaria para la continuidad de la vida social como la reproducción biológica, la subsistencia económica, la comunicación simbólica y la regulación social, todas las cuales requieren que los jóvenes sean educados para participar de manera culturalmente apropiada. Los términos «SOCIALIZACIÓN», con el énfasis puesto en la preparación para la participación *social*, y «CULTURIZACIÓN», que subraya los modelos *culturales* a adquirir, son más o menos equivalentes a educación en este amplio sentido. La necesidad humana de educación guarda relación con ciertas características de la especie:

1. Neotenia, continuada dependencia de la prole a medida que gradualmente se capacitan para participar en la vida social adulta.
2. Flexibilidad del comportamiento adaptativo para el desarrollo, con códigos de comportamiento que más que fijados para toda la especie varían entre las poblaciones humanas.
3. Capacidad de aprendizaje de los humanos, facilidad para adquirir códigos específicos de su cultura para el desarrollo de habilidades adaptativas a través de una gran variedad de procesos de aprendizaje.

La prole humana es única entre las especies animales en cuanto a sus enormes necesidades para aprender a funcionar como adultos, pero las comunidades humanas son únicas también en lo que se refiere a proporcionar a su prole un ambiente culturalmente construido de interacción social facilitador de este aprendizaje.

Los modelos educativos varían entre culturas en lo tocante a especialización institucional, métodos para facilitar el aprendizaje, nexos con otras instituciones como la religión y la economía, y distribución en el seno de la población.

Especialización institucional

La escolarización (educación en un marco físico dedicado a este fin, dirigido por un maestro cuya única ocupación es enseñar) es una forma institucional especializada, que no es universal en todas las sociedades humanas y no alcanzó a la mayoría de los NIÑOS, ni siquiera en Occidente, sino a finales del siglo XIX. En sociedades sin escuelas y para los miembros de las que sí las tienen pero no hacen uso de ellas, todo el aprendizaje tiene lugar en el marco doméstico y en otros no específicamente diseñados para ello sino con otros fines, facilitado aquél por personas con experiencia que transmiten habilidades, conocimientos y modelos de virtud a los jóvenes en contexto con actividades económicas, rituales y recreativas. En las numerosas sociedades agrícolas con producción alimentaria y artesanal domésticamente organizada los niños participan desde edad temprana, aprendiendo gradualmente de sus hermanos mayores y padres las tareas más complejas. Y donde había un sistema de producción artesanal especializado mediante el cual el niño o el adolescente era enviado como aprendiz a un artesano maestro, el aprendizaje tenía lugar a través de la participación gradual en actividades de producción.

En el mundo de año 1500 de nuestra era las civilizaciones urbanas del Viejo Mundo, incluidas China, Japón, India, el Oriente Próximo y Europa, poseían escuelas basadas en el modelo maestro-aprendiz en las que el objetivo último era conocer los preceptos vehiculados en textos religiosos tradicionales a través del buen oficio del maestro, a menudo en la casa de éste. Estas escuelas diferían en diversos aspectos, pero coincidían en que acogían sólo a una pequeña proporción de la población masculina; al igual que ocurría entre los aztecas e incas precolombinos del Nuevo Mundo. En el mundo islámico del siglo XX, incluidos el norte y oeste de África, las escuelas coránicas han conservado algunas de estas características tradicionales, como la memorización del Corán, a la vez que han incorporado aspectos de las escuelas occidentales (LeVine y White, 1986).

El modo de escolarización occidental o euroamericano que implica la segregación por edades en aulas de una escuela entendida como unidad normalizada de una burocracia educacional adquirió su forma moderna a mediados del siglo XIX. Su propagación y aceptación mundial como modelo dominante no excluye el hecho de que en muchas sociedades donde los individuos pasan una parte importante de su vida en escuelas, gran parte de su educación tiene lugar fuera de ellas.

Métodos para facilitar el aprendizaje

Las sociedades humanas organizan la enseñanza de sus menores y otros novicios impartiéndoles conocimientos, en escuelas u otros lugares, y proporcionándoles las oportunidades de aprender mediante participación guiada en las prácticas de la comunidad (Rogoff, 1990). Las sociedades con escuelas han establecido la inversión institucional en la enseñanza como medio de transmitir aptitudes socialmente importantes, conocimientos y modelos de conducta personal, pero esta escolarización opera conjuntamente con formas alternativas de aprendizaje que refuerzan el saber adquirido. En el modelo de aprendizaje, los novicios se inician mediante participación periférica a base de labores rutinarias a

menudo serviles, pero con acceso observacional a las tareas más complejas, cruciales para el proceso productivo (Lave y Wenger, 1991). Por ejemplo, en los talleres de sastrería liberianos, los aprendices dedican su tiempo al corte de piezas de confección, al tiempo que pueden observar el trabajo más maduro del maestro que las cose (Lave, 1990). Este proceso, que puede reducir la necesidad de instrucción verbal, contrasta con la secuencia típica de la enseñanza en el aula de la escuela de tipo occidental, donde se insta a los alumnos a proceder paso a paso en un marco que a menudo bloquea el acceso visual a la práctica más madura de los estudiantes de más edad. No obstante, en las sociedades con escuelas de corte occidental, gran parte del aprendizaje del individuo desde la adquisición del lenguaje al adiestramiento en un oficio se da mediante procedimientos prácticos en el hogar, en el lugar de trabajo y en otros marcos no escolares que requieren aptitudes inmediatamente rentables.

Nexos con otras instituciones

Los procesos educacionales se dan en todas las instituciones, pero donde hay escuelas suelen vincularse de modo diverso con otras instituciones especializadas. En las civilizaciones urbanas premodernas del Viejo Mundo, por ejemplo, las escuelas estaban estrechamente asociadas con las instituciones religiosas –cristianas, hebreas, islámicas, hindúes, budistas y confucionistas– cuyos textos eran foco de la educación. Los funcionarios religiosos eran a menudo los maestros de las escuelas, y los alumnos que progresaban hasta el nivel máximo podían convertirse en clérigos, mientras que aquellos que abandonaban al cabo de unos años no pasaban de participantes religiosos ordinarios, aunque distinguidos por su sagrada experiencia en la escuela. En la Europa y América del Norte protestantes, en particular entre los calvinistas, la escolarización masiva de los niños de modo que ganaron acceso a la Biblia se extendió sobre todo a partir del siglo XVII, en tanto que los jesuitas establecieron escuelas para laicos en los países católicos. Estas escuelas religiosas, en gran parte de Europa y las colonias europeas en las Américas, sentaron las bases de la escolarización secular masiva del siglo XIX, como hicieron los centros *terakoya* budistas en Japón.

La vinculación de la enseñanza con las instituciones económicas por vía de las calificaciones obtenidas y con miras al empleo tiene sus precedentes en la antigua práctica china de los exámenes académicos para el acceso a puestos de trabajo en la burocracia imperial y en las «profesiones ilustradas» de la Europa medieval. En Europa, antes de la revolución industrial, quienes poseían aptitudes en letras y números –incluidos judíos, presbiterianos y monjes franciscanos– pudieron servirse de ellas para las actividades comerciales. Fue sólo en la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo, cuando la escolarización se convirtió en requisito previo para una gran variedad de ocupaciones. Las razones económicas, en contraposición con las morales y espirituales, han adquirido peso creciente a lo largo del siglo XX.

También han sido vinculadas las escuelas con las instituciones militares, en especial a raíz de que la derrota francesa en Prusia en 1870-1871 fuera atribuida a la superior calificación escolar de las tropas prusianas, aspecto que no les pasó por alto a los británicos y japoneses, que se apresuraron a mejorar este aspecto de sus efectivos. A nivel más general cabe considerar la relación entre la escolarización y el estado, en la medida en que las escuelas fueron progresivamente definidas como vehículo de implantación y fomento de la lealtad nacional y de una

fuerza ciudadana y una masa laboral más efectivas. Con la propagación del NACIONALISMO en todo el mundo a finales del siglo XIX y en el XX se extendió igualmente la política de llevar la educación de modelo occidental a toda la población (Estados Unidos es el único país donde la escolarización universal se logró al margen de todo sistema educacional nacionalmente organizado).

Distribución

En las sociedades que carecen de escuelas, todos los individuos son educados a través de su participación guiada en las instituciones sociales de la comunidad. En la medida en que estas instituciones se diferencian –por CASTA, CLASE o GÉNERO, por ejemplo–, su educación puede variar en consonancia. Con la existencia de escuelas, las sociedades varían en la proporción de población escolarizada y en su distribución por edad, género, clase social y otras categorías. Todos los programas de desarrollo nacional desde 1850 han incluido prácticamente un temario universal: el modelo occidental de escolarización burocráticamente organizada, que ha pasado a ser símbolo de esperanza en la mejora nacional y personal en todos los continentes, promovido por regímenes por lo demás diferentes en forma de gobierno e ideología. Este consenso no ha sido secundado, no obstante, por la uniformidad en lo tocante a la asistencia a la escuela; retrasos de incorporación y lagunas de representación social se han puesto de manifiesto entre y dentro de los países.

La escolarización occidental de nivel primario se hizo legalmente obligatoria y de hecho universal en Europa, América del Norte y Japón antes de 1900, y la educación secundaria en estas áreas hacia 1950. La difusión del modelo de educación occidental en otras partes de Asia, África y Oceanía empezó durante el período de COLONIALISMO europeo, pero no adquirió carácter masivo hasta después de 1945. América Latina tuvo un largo recorrido de escolarización católica durante el período colonial y después, pero también ahí hubo que esperar a después de 1945 para que se alcanzara el grado masivo, en especial en lo que se respecta a la participación de las mujeres. Los regímenes revolucionarios marxistas de la Unión Soviética (después de 1917), China (a partir de 1950), Cuba (desde 1957) y otros países concedieron un papel predominante a la escolarización universal según el modelo occidental, pese a su origen burgués capitalista, y hoy representan prácticamente los casos de educación masiva más notorios y cuidados. Esta notable propagación del modelo educativo occidental en todo el mundo entre 1850 y 1980 refleja una fórmula global progresiva de construcción nacional que implica el establecimiento de organizaciones burocráticas para el suministro de servicios (sanidad, educación, transporte, comunicación) a todas las regiones de un país a fin de integrar la participación social y económica en el plano nacional y fomentar la lealtad al estado.

Dado que la mayoría de los países siguen extendiendo la educación entre sus ciudadanos y a niveles secundario y terciario, y comoquiera que los países pobres poseen al respecto menos capacidad que los ricos, los más opulentos de Occidente y el este de Asia han conservado su relativa ventaja en este sentido, mientras que los países más pobres de Asia y África siguen comparativamente muy retrasados, pese a la creciente incorporación de efectivos a las escuelas entre 1960 y 1990. La asistencia femenina a las escuelas ha quedado siempre por detrás de la masculina, aunque ha aumentado considerablemente en la segunda mitad del siglo XX. En numerosos países iberoamericanos y africanos, por ejemplo, no se

observan hoy diferencias de escolarización de grado primario, aunque los varones suelen ser más numerosos en los niveles superiores. Entre las principales poblaciones nacionales del mundo sólo las del sur de Asia (India, Pakistán y Bangladesh) presentan una gran proporción de niños, en particular niñas, que jamás asisten a la escuela.

En muchos países que han invertido sustanciales recursos en educación es corriente que la educación ocupe el centro de los debates sobre política social. Se admite ciertamente que se ha hecho un progreso notable en materia de salud pública, producción económica y control de la población, pero se les achaca la alta cota de desempleo, la desigualdad social y la pérdida de calidad de la enseñanza. La modificación del sistema educativo (escuelas) sigue siendo una de las prioridades de los reformadores nacionales e internacionales en aras de mejorar la condición humana.

A pesar de la difusión global de la escolarización de tipo occidental, las escuelas —como otras formas de organización burocrática tomadas de prestado— asumen las normas y significados de las culturas que las acogen. Así, los papeles de maestro, discípulo y padre, y sus relaciones en este marco en una comunidad dada, han sido reinterpretadas en términos locales. El aprendizaje de los niños fuera de las escuelas, en marcos institucionales definidos por objetivos al margen de la educación, es el que con más probabilidad varía entre culturas. RAL

Véase también ADOLESCENCIA, SISTEMAS DE EDAD, JUEGO.

ego Es el término usado en la clasificación antropológica del parentesco para representar al individuo arbitrariamente designado que se encuentra en el centro del sistema. Así, el *parentesco egocéntrico* es el calculado a partir del punto de vista de este individuo. Todos los sistemas de parentesco son egocéntricos en el sentido de que cualquier individuo posee un parentesco personal único. No obstante, los sistemas COGNÁTICOS, dada la ausencia frecuente de GRUPOS DE DESCENDENCIA corporativos, suelen caracterizarse por su egocentrismo de manera más marcada que los sistemas de descendencia unilineal. MR

émico y ético Distinciones entre el concepto de las representaciones culturales desde el punto de vista de un nativo de la cultura (émico) y del ajeno que la observa (ético). Kenneth Pike (1954) acuñó estas voces por analogía con los términos lingüísticos «fonémico» y «fonético». MR

Véase también ETNOCIENCIA, NUEVA ETNOGRAFÍA.

Otras lecturas Headland *et al.*, 1990.

emociones Procesos de la mente y el cuerpo humanos que ejercen una poderosa influencia en el pensamiento y la interacción sociales. Impregnan casi siempre las realidades sociales e interpersonales de la vida diaria, cuyo trasfondo cultural e instituciones modulan a la vez que reflejan. En este sentido, las emociones envuelven también, fundamentalmente, los problemas sociales y el predicamento de la persona-en-la-sociedad (Lutz y White, 1986).

Dada su asociación con lo «natural», las emociones han constituido hasta hace poco una materia de estudio ambivalente para los antropólogos. Insertas a menudo en un contexto precultural de la naturaleza, las emociones han sido con frecuencia consideradas en oposición con la cultura, por antonomasia el campo de la investigación antropológica. Estas dicotomías naturaleza/cultura y emoción/razón impregnan las teorías populares y profesionales de la emoción y si-

guen fijando los términos y condiciones de la investigación científica al respecto. Desde Darwin (1872) en adelante, los teóricos han tendido a naturalizar la realidad de las emociones como producto de procesos fisiológicos innatos. Sin embargo, las emociones (y la consideración que se les da) también funcionan como SIGNOS comunicativos que operan en el plano donde se producen el entendimiento y las relaciones interpersonales. Las investigaciones antropológicas se centran crecientemente en este aspecto semiótico de las emociones como realidades cultural y socialmente construidas. Estos enfoques difieren a veces en su consideración de la emoción, ya como «variable independiente» que precede a su expresión en formas culturales, ya como «variable dependiente» determinada en parte por conceptos culturales y prácticas discursivas.

La evolución de los enfoques antropológicos de la emoción refleja las grandes tendencias en la teoría cultural: alejándose del supuesto de que las emociones básicas constituyen una constante, un «don» de la experiencia humana, hacia el reconocimiento de que, en cierta medida, son siempre constructos culturales. Los antropólogos han venido observando desde hace mucho tiempo variaciones interculturales en la vida emocional. Gregory Bateson (1936) y otros desarrollaron el concepto de *ethos* para referirse a los distintos modos en que las emociones se modelan en el seno de la sociedad. De manera similar al concepto de Ruth BENEDICT (1934a) de «configuración» de la cultura, la idea de un *ethos* de la sociedad sugería que las culturas transforman selectivamente las materias primas de la naturaleza humana. Sirviéndose de las distinciones psicoanalíticas de procesos «primario» y «secundario», los teóricos de CULTURA Y PERSONALIDAD de las décadas de 1940 y 1950 tendieron a considerar las emociones como procesos psicobiológicos universales subyacentes a las formas de la cultura colectiva (véase UNIDAD PSÍQUICA DE LA HUMANIDAD).

Supuestos similares sobre la existencia de una naturaleza humana universal son también los que guían en general los ESTUDIOS TRANSCULTURALES sobre las emociones y los trastornos emocionales en psiquiatría. Por ejemplo, la aproximación primera de la psiquiatría moderna ha consistido en normalizar categorías diagnósticas de los principales «trastornos afectivos», como la depresión y la ansiedad, capaces de discriminar entre las condiciones biopsicológicas que los producen. La investigación antropológica, en cambio, se ha centrado en identificar las formas culturalmente específicas en que estos tipos de trastorno emocional se experimentan y expresan. (Kleinman y Good, 1985). Además, los antropólogos han intentado llevar la atención a los marcos culturales e históricos en que se producen y aplican las propias categorías psiquiátricas.

La llamada de A.I. Hallowell (1955) en pro de atender a las psicologías locales o «étnicas» señaló el despegue hacia el estudio de los aspectos culturales de la emoción. Trabajos etnográficos posteriores, como los de Hildred Geertz (1959) en Java y de Jean Briggs (1970) en el Ártico, han demostrado la complejidad de los procesos con que las culturas conceptualizan, expresan y valoran las emociones. Examinando los conceptos y prácticas generales, estos estudios precipitaron una avalancha de cuestiones acerca de la base de la interpretación de las emociones por lenguajes y culturas; específicamente, ¿en qué medida pueden los investigadores presumir la existencia de afectos básicos o nucleares como marco de comparación? (debate notablemente acentuado en el estudio de las culturas de las islas del Pacífico; Gerber, 1985; Lutz, 1988).

Un importante conjunto de estudios transculturales llevados a cabo por el psicólogo Paul Elkman (1984) sugiere la existencia de un pequeño número de afectos nucleares: enfado, tristeza, sorpresa, disgusto y felicidad forman un conjunto de emociones universales codificadas en expresiones faciales. Sin embargo, la interpretación de estos resultados, en especial en lo que concierne a los términos usados al efecto en la lengua inglesa y otras, sigue siendo polémica. Los análisis lingüísticos revelan que voces como «enfado» son mucho más complejas que una simple etiqueta de determinadas expresiones faciales. Las voces y expresiones de la emoción no sólo vehiculan un complejo saber cultural acerca de la mente y la acción social (Lakoff y Kövecses, 1987), sino que también desempeñan papeles clave en la «negociación» interaccional de las relaciones interpersonales. Una hipótesis, inspirada por el estudio de los significados universales de los términos cromáticos, indica que puede ser posible dar con un foco universal de significado en términos emocionales básicos si se representan como núcleo *prototípico* y subconjunto de significados asociados (Gerber, 1985).

A medida que ha progresado el estudio de los significados locales de la emoción en diferentes lenguas, la relación entre los conceptos corrientes y las teorías científicas se ha hecho crecientemente problemática. Por lo que respecta a la lengua inglesa, por ejemplo, los estudios comparativos sugieren que los términos y conceptos en uso no proporcionan un terreno neutral donde interpretar la experiencia emocional entre culturas (Wierzbicka, 1986). Algunos de los trabajos más interesantes sobre las emociones se sirven de la investigación transcultural para criticar las conceptualizaciones de la emoción basadas en la ciencia social inglesa (Lutz, 1988). La crítica vertida en las teorías psicológicas de la emoción abre un amplio campo de investigación comparativa en contextos diversos: sociales, culturales y políticos. GMW

Véase también CONFIGURACIONISMO, ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA.

Otras lecturas L. Abu-Lughod, 1986; Heider, 1991; Hochschild, 1983; Kitayama y Markus, 1994; R. Levy, 1973; M. Lewis y Haviland, 1993; Lutz y Abu-Lughod, 1990; M. Rosaldo, 1980; Wikan, 1993.

enados Parientes matrilineales; los relacionados con un individuo por línea materna. MR

Véase también AGNADOS, COGNADOS.

endogamia Regla o preferencia que lleva a los individuos a desposarse sólo en el seno de su grupo de parentesco particular, social u otra categoría definida (localidad, clase, religión, etc.). Por ejemplo, las castas de la India son endogámicas y el matrimonio intercastas está estrictamente prohibido. La endogamia describe también un modelo estadístico de intramatrimonio incluso en ausencia de regla explícita al efecto. MR

Véase también EXOGAMIA.

enfermedad Es la manifestación externa clínica «objetiva» de anormalidad de la función física o de infección por un patógeno en el individuo o huésped. Comprende aquellas anormalidades patológicas observables en los órganos y sistemas orgánicos, tanto si están culturalmente reconocidas como si no. El concepto de enfermedad es fundamental en medicina, y la lista oficial de categorías de enfermedades, agrupadas por agentes causales, se encuentra en la *International classification of diseases*, actualmente en su novena edición (la referencia análoga para las enfermedades mentales es el *Diagnostic and statistical manual of*

mental disorders, 4ª ed.). La enfermedad se distingue de la DOLENCIA en que ésta hace referencia a las percepciones de la persona y a las experiencias anteirores de haberse sentido enfermo, y es estado socialmente confuso que incluye a la enfermedad pero no se limita a ella. En años recientes, la distinción enfermedad-malestar ha sido criticada porque el proceso de separación de los «hechos» biológicos de los constructos culturales sugiere falsamente la superioridad del modelo biológico no cultural (Hahn, 1995).

Desde el punto vista antropológico, las enfermedades han desempeñado un importante papel en la evolución de la biología humana y de los sistemas culturales. Las enfermedades infecciosas, por ejemplo, constituyen retos supervivenciales y actúan, por consiguiente, como agentes de selección para la adaptación cultural y biológica. El análisis de Livingstone (1976) de la historia de la anemia falciforme en África occidental sigue siendo el ejemplo clásico de este fenómeno. La introducción de la horticultura de ARRASAMIENTO determinó un aumento de la malaria por *P. falciparum*, que, a su vez, aumentó la frecuencia del gen falciforme que confería resistencia a esta enfermedad, pese al enorme coste que la anemia falciforme impone al cuerpo humano. Un enfoque cultural-ecológico del conocimiento de la enfermedad destaca el hecho de que el ambiente y los riesgos que entraña para la salud son fundamentalmente creados por la cultura (Inhorn y Brown, 1997). La cultura determina la distribución social-epidemiológica de la enfermedad de dos modos generales. Desde una perspectiva microsociológica, la cultura conforma los comportamientos individuales (dieta, exposición a aguas contaminadas, prácticas sexuales, etc.) que predisponen a las personas a determinadas enfermedades. Desde una perspectiva macrosociológica, las fuerzas político-económicas y las prácticas culturales hacen que las gentes interaccionen con su medio ambiente de maneras que pueden afectar a la salud, ya exacerbando los problemas patológicos, ya protegiéndolas de ellos. La construcción de presas para intensificar la producción agrícola, por ejemplo, puede aumentar la frecuencia de la esquistosomiasis o de la malaria. En Epidemiología se distingue entre enfermedades *epidémicas*, que se dan en medida superior a la esperada, a menudo en brotes con vinculación cronológica o espacial, y enfermedades *endémicas*, que se dan con una frecuencia más constante en una población. Las epidemias suelen caracterizarse por una alta mortalidad y los consiguientes trastornos socioeconómicos, y han tenido una gran influencia en el curso de la historia (McNeil, 1976). Las endemias, caracterizadas más bien por la elevada morbididad, pueden ser tan corrientes en una población dada que se consideren normales más que patológicas. Las enfermedades infecciosas causadas por las bacterias, virus, hongos, parásitos unicelulares, etc., desencadenan en los huéspedes respuestas inmunológicas, de modo que los individuos generan todo un repertorio de inmunidades a las enfermedades endémicas (infancia). Las enfermedades infecciosas pueden contrastarse asimismo con las *crónicas* (enfermedad cardiovascular, hipertensión, etc.), a veces llamadas «males de la civilización» por su creciente presencia entre las clases opulentas. Las enfermedades crónicas tienen causas multifactoriales, en parte vinculadas a la dieta y a los modelos de ejercicio. Muchos antropólogos entienden el aumento de las enfermedades crónicas como un reflejo de la discordancia entre genes antiguos y los estilos de vida modernos (Eaton *et al.*, 1988).

Los modelos de enfermedad cambian

con el tiempo histórico. Por un proceso de adaptación mutua entre huésped y patógeno, la epidemia puede convertirse en endemia en una población dada. Armelagos y Dewey (1970) han identificado tres «transiciones epidemiológicas» en la historia humana. La primera consistió en una disminución general de la salud y en un aumento de las enfermedades infecciosas en asociación con la domesticación de las plantas y animales (transición neolítica). La segunda consistió en una disminución de las enfermedades infecciosas y en un aumento de las crónicas en respuesta a la mejora del alojamiento, las medidas sanitarias, la dieta y (en menor medida) los cuidados médicos en Europa y en Estados Unidos a principios del siglo XIX. La tercera transición epidemiológica consiste en el aumento de los patógenos resistentes a los antibióticos y la emergencia de nuevas enfermedades, como las virosis VIH/sida o Ébola a finales de este siglo. No se trata de fenómenos aislados. En 1992, la lista de nuevas enfermedades incluía diciesiete formas bacterianas, ricketssiosis y clamidiosis, treinta y siete formas víricas y once formas protozoicas, helmintosis y micosis (Lederberg *et al.*, 1992). En sentido ecológico, estas nuevas enfermedades reflejan procesos evolutivos en los que los patógenos explotan nuevos nichos ecológicos creados por los cambios medioambientales. PB y KHT

Véase también AGRICULTURA, DEMOGRAFÍA, DIETA, ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA.

epidemia ENFERMEDAD cuya frecuencia adquiere inesperadamente enormes proporciones afectando a un gran número de personas en un plazo de tiempo relativamente breve. En realidad es un concepto relativo: un pequeño número absoluto de casos de una enfermedad se considera epidemia si la incidencia de ésta suele ser baja. En cambio, una enfermedad (como la malaria) se denomina *endemia* si su presencia en la población es continua, pero en niveles bajos o moderados, mientras que se denomina *pandemia* a la epidemia de proporciones mundiales, como la gripe de 1918 o el sida de hoy.

El campo de la epidemiología nació como un intento de hacer frente particularmente a las enfermedades infecciosas, en especial una serie de graves brotes de cólera en Europa a principios del siglo XX. La epidemiología descriptiva estudia la distribución de la enfermedad en relación con el momento histórico, el lugar y la persona. La epidemiología analítica usa estos datos para identificar los agentes causales y las condiciones del brote patológico. Aunque el concepto se ha asociado tradicionalmente con las enfermedades infecciosas, recientemente se ha extendido a muchas enfermedades crónicas, como las coronariopatías, de presencia cada vez más frecuente.

Las enfermedades epidémicas tienen importancia en antropología porque el comportamiento humano configura sus causas y sus consecuencias. Los antropólogos interesados en las causas de las epidemias las abordan en general desde un punto de vista ecológico; las investigaciones acerca de sus consecuencias pueden examinar tanto su impacto demográfico como su influencia en procesos sociales en calidad de estigma.

El curso de una enfermedad se define por las interacciones dinámicas entre huésped humano, ambiente y patógeno. Por consiguiente, la consideración del comportamiento humano, la cultura y la ecología son factores clave para conocer la distribución y gravedad de la enfermedad. Desde una perspectiva evolutiva, la enfermedad infecciosa ha sido un agente primario de selección natural en el curso de la evolución humana (Peter J. Brown *et al.*, 1996). Por ejemplo, Francis

Black (1990) señaló que la susceptibilidad genética impidió a las poblaciones indígenas del Nuevo Mundo la creación de respuestas inmunológicas efectivas a los patógenos del Viejo Mundo, como el del sarampión, determinante de una mortalidad desproporcionadamente alta en estas poblaciones.

La paleopatología ha reconstruido modelos de transmisión de enfermedades y su distribución en las poblaciones prehistóricas, y sugiere que la revolución agraria puede haber creado condiciones ecológicas que fomentaran la aparición de epidemias. La transición del nomadismo al sedentarismo asociada con la agricultura generó problemas como la eliminación de desechos y la exposición a portadores de enfermedades; la intensificación de la producción agrícola puede cambiar la ecología e incrementar la exposición a insectos transmisores de enfermedades. La susceptibilidad a la enfermedad infecciosa guarda una relación sinérgica con la escasez de alimentos y la malnutrición. Además, el crecimiento de la población asociado con la intensificación de la agricultura suministra una reserva de huéspedes humanos que propician el agravamiento de la enfermedad al grado de epidemia (M. Cohen, 1989).

En la historiografía, la epidemia de la peste bubónica es el ejemplo prototípico. La Peste Negra de mediados del siglo XIV mató a más de la cuarta parte de la población de Europa y Oriente Medio. Las enfermedades pueden propagarse por vía del comercio o de los movimientos poblacionales. Sin embargo, una epidemia requiere unas condiciones ecológicas locales particulares. En el caso de la peste bubónica, años de crecimiento económico seguidos de hambruna y depresión crearon unas condiciones urbanas de hacinamiento y escasez que forzaron a los huéspedes humanos a un frecuente y estrecho contacto con las pulgas portadas por las ratas causantes de la rápida diseminación del mal. McNeill (1976) ha sugerido que se han producido regularmente epidemias de escala similar a la de la Peste Negra durante los tiempos de expansión de los imperios. El contacto de culturas, o la «confluencia de acervos patológicos», se tradujo en la aparición de epidemias en poblaciones hasta entonces a salvo de ellas y, por tanto, sin defensas frente a patógenos nuevos. Las epidemias han configurado la historia humana desde los tiempos prehistóricos al presente. Por diezmar y desmoralizar a las poblaciones susceptibles también fueron instrumentos de la expansión de las sociedades «civilizadas», facilitando la conquista y subyugación por la fuerza de las armas.

Interesan a los antropólogos las consecuencias sociales de la enfermedad epidémica. Por ejemplo, Neel (1958) sugirió que la alta proporción de mortalidad es resultado del colapso social, incluidos un sentido de desvalimiento, malos cuidados médicos y una ingesta insuficiente de alimentos. Una epidemia en una sociedad tribal puede ser, pues, más importante que la susceptibilidad genética o inmunológica. No menos importante es el hecho de que una epidemia exacerba problemas como la xenofobia (temor a los extranjeros) y la estigmatización; y estas consecuencias se suman al sufrimiento primario. Si unas reacciones sociales a la epidemia (por ejemplo aislamiento del enfermo, rápida inhumación del muerto) pueden tener carácter biológico adaptativo, otras (por ejemplo la huida del epicentro del brote de la enfermedad) pueden empeorar la situación por contagio.

Las cotas de nacimientos y muerte en los últimos ciento cincuenta años han descendido espectacularmente en la mayoría de las poblaciones del primer mundo. Esta TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA ha estado

acompañada de una transición epidemiológica en la frecuencia y la causa de las enfermedades. Los agentes tradicionales de las epidemias —plagas, tuberculosis, viruela, tifus— han cedido su lugar a las «enfermedades crónicas de la civilización», como la obesidad, las cardiopatías y diversos tipos de cáncer. La mejora de las condiciones sanitarias, los programas de vacunación y los antibióticos han contribuido al control de las infecciones y a que las enfermedades crónicas adquieran carácter epidémico en las poblaciones de vida más larga. Más recientemente, no obstante, la aparición del sida, la reactivación de la tuberculosis y una gran variedad de «infecciones emergentes», muchas de las cuales obedecen a la presencia de cepas resistentes a los antibiótico de patógenos antes controlables (Garret, 1994), nos recuerdan que las epidemias de enfermedades infecciosas no son cosa del pasado. Y dado que el comportamiento humano es esencial tanto en las causas como en las consecuencias de las epidemias, los antropólogos médicos pueden ayudar al conocimiento, control y prevención de las futuras. PB y TMc

Véase también DEMOGRAFÍA, ANTROPOLOGÍA MÉDICA.

envejecimiento Es un proceso biológico de entropía que se produce en organismos individuales desde su nacimiento hasta la muerte. También es un proceso cultural de personificación del *self* y de aprendizaje que opera en las personas en tanto que actores en los dramas cotidianos de la sociedad. Ambos procesos se hallan estrechamente vinculados en una dialéctica de mutuo hostigamiento e influencia. El envejecimiento es un proceso multimodal que no se puede explicar mediante modelos lineales simples (Hareven y Adams, 1982).

Tanto en el terreno académico como en el pensamiento popular, el envejecimiento suele articularse como un problema de la vejez, una curva en declive durante la madurez. Los libros de texto solían definir la gerontología como el estudio del deterioro del ser humano. La cronología (los años transcurridos desde el nacimiento) se suele emplear como un índice de envejecimiento aun cuando sea un pobre pronosticador de la fortaleza biológica de cada uno o de la capacidad de contribución a la sociedad. Pero la edad es una medida de valía tan cómoda que pocas son las burocracias estatales u organizaciones a gran escala que se resisten a echar mano de ella como un modo de categorizar y controlar a la población. Los antiguos imperios en Asia y Europa clasificaban a los sujetos en función de la edad por lo menos hace dos mil años. En nuestra época se ha convertido en una marca de identificación tan universal como la de GÉNERO.

La edad máxima posible parece no haber variado desde los tiempos prehistóricos. La mayor parte de las estimaciones la sitúan en una franja de 120 a 140 años, aunque ahora y antes ha habido casos discutibles de Matusalenes mucho mayores. La expectativa de vida, sin embargo, prácticamente se ha doblado —de alrededor de 40 hasta los 80 años aproximadamente— en las SOCIEDADES INDUSTRIALES, y está aumentando también en el resto del mundo. La longevidad masiva ha alterado radicalmente las trayectorias vitales del *self* moderno, convirtiendo el envejecimiento en una nueva frontera para la humanidad; igual que para la antropología (Kertzer y Keith, 1984).

Los ancianos, particularmente en las sociedades industriales de hoy, son vistos como una «categoría problemática», rechazados como fuerza de trabajo por la edad y, al mismo tiempo, estigmatizados como una carga para sus descendientes. Las ideologías del progreso agravan este prejuicio al proclamar que el nuevo mo-

delo del año es mejor que el del último año y que las versiones más antiguas de la humanidad podrían ser igualmente condenadas.

Sin embargo, si con la edad se produce un aumento del *porcentaje* de personas que requieren asistencia sanitaria y social, la mayoría disfruta de buena salud y puede atender perfectamente sus necesidades diarias hasta los ochenta años. La «sociedad envejecida» del futuro no se puede extrapolar directamente a partir de las condiciones presentes. En el siglo veinte cada una de las generaciones que han alcanzado la vejez ha gozado, en comparación con su antecesora, de más salud y mejor educación, y ha estado mejor preparada para ocuparse de los laberintos burocráticos de la vida en una sociedad de masas (Silverman, 1987). Cada comunidad tiene que empezar a gestionar la mezcla cambiante de grupos de edad en la población del mismo modo que debe tratar de gestionar la cambiante diversidad en los ecosistemas.

Los primeros etnógrafos obtenían a menudo muchos de sus datos de las personas de mayor edad; éstas contaban con mayor experiencia de la vida local y más tiempo libre para sentarse e informar al recién llegado. Sin embargo, esas mismas personas no eran vistas como un tema de investigación y los ANCIANOS eran mencionados principalmente como personas situadas en las últimas etapas del CICLO DE LA VIDA. El volumen de Leo Simmons (1945) basado en los datos del HRAF fue hasta los años 60 el único estudio en profundidad sobre las personas mayores realizado por un antropólogo.

Desde entonces, la investigación antropológica sobre el envejecimiento ha convertido la edad en una especialidad con su propia organización profesional y sus publicaciones. Muchas facultades imparten enseñanza sobre el envejecimiento desde una perspectiva transcultural. Y un gran número de libros, películas y vídeos de etnografía subrayan en la actualidad las situaciones por las que pasa la vida de las personas mayores en una impactante serie de escenarios sociales. (Keith *et al.*, 1994). Esta serie de evidencias está contribuyendo a corregir el prejuicio contra lo viejo característico de nuestro tiempo y la nostalgia que imagina una época premoderna en que la familia y los valores tribales aseguraban de un modo «natural» que se colmara de atenciones a los ancianos. Antes de la Revolución industrial, la mayor parte de las sociedades hacían una distinción entre ancianos sanos y débiles. Se podía tratar con consideración a los primeros, pero los segundos recibían con frecuencia tratamientos para precipitar su fin. Pese a todos sus defectos, la sociedad moderna tal vez esté haciendo más por sus ancianos débiles de lo que hiciera ninguna comunidad «tradicional» (Cowgill y Holmes, 1972).

Las cuestiones acerca del envejecimiento han impulsado a los antropólogos a colaborar con colegas de muchas disciplinas y subdisciplinas (Fry y Keith, 1986). Sin embargo, hay un punto flaco evidente: la investigación sobre el envejecimiento a menudo se transmuta en un estudio de los ancianos como si éstos fueran una tribu recién descubierta. Vamos predicando que el envejecimiento es un proceso que abarca toda la vida, pero en la práctica sólo examinamos la última etapa del recorrido. DWP

Otras lecturas Amoss y Harrell, 1981; Counts y Counts, 1985; Myerhoff, 1978; Sokolovsky, 1990; Vesperi, 1985.

esclavitud Producto de la captura o compra de seres humanos que, con sus descendientes, son aplicados a algún trabajo u objeto de venta o trueque a otros. Si consideramos centrales a la esclavitud estas prácticas, no sorprende que se ex-

tendiera tanto entre las sociedades humanas, aunque con un notable número de variantes.

La imagen occidental prevalente de la esclavitud deriva de los sistemas particulares e insólitos de la que existió hasta hace poco en el Nuevo Mundo y que incluía la propiedad de seres humanos como bien de uso, su venta, su compra, su uso primario como mano de obra no remunerada y su ubicación en el estrato social más bajo. Aquí la esclavitud era una institución económica donde la idea de que los esclavos carecían de «libertad» era un tema clave para definir su condición.

Mientras algunos antropólogos han adoptado esta imagen como base de la definición universal de la esclavitud (Nieboer, 1910; Meillassoux, 1991; J. Watson, 1980), otros (B. Siegel, 1945; Miers y Kopytoff, 1977) han señalado que las variaciones culturales hacen problemática tal definición. En el pensamiento occidental, «esclavitud» significaba la antítesis de la libertad cívica. El ciudadano libre es el que no pertenece a otro, no puede ser vendido, trabaja para otros por elección y remuneración, y goza de los derechos civiles básicos, nada de lo cual alcanza al esclavo. Sin embargo, fuera de Occidente, estos elementos aparentemente fijos y la figura que describen pierden perfil. Incluso «libertad» es un concepto esquivo, pues lo que se considera autonomía individual normal varía considerablemente entre sociedades. En otras culturas, el significado de «propiedad» depende de los derechos culturalmente definidos que posee el «propietario» sobre objetos o personas y que en muchas sociedades pequeñas tradicionalmente no se otorgaban a individuos, sino a grupos de parentesco y alcanzaban así a todos sus miembros. Similarmente, las nociones de trabajo libre y forzado eran ambiguas en sociedades que carecían de mercados de trabajo remunerado y era el grupo el que era dueño del trabajo realizado por sus componentes y de los frutos resultantes. Por último, no hay necesariamente una relación fija entre la estratificación social y la esclavitud; ésta puede existir en ausencia de la primera o puede no ser un factor de ésta.

Lo dicho no significa que la esclavitud, como se entiende en Occidente, sea puramente un fenómeno reciente del Nuevo Mundo. Muchas sociedades (la Europa antigua y medieval, el antiguo Oriente Medio islámico, el sur y sureste asiáticos) poseían instituciones similares, pero también características ausentes del prototipo de esclavitud occidental. Mientras que la esclavitud en el Nuevo Mundo se vinculaba con claras diferencias de aspecto («RAZA»), en la mayoría de las sociedades los esclavos procedían de su propio seno o de regiones vecinas y poco diferían de sus dueños por raza o (a menudo) cultura. Mientras que el uso dado a los esclavos en el Nuevo Mundo tenía carácter exclusivamente económico, en la mayoría de las demás sociedades y momentos históricos los esclavos eran utilizados también como recurso social y político: esposas, aliados, guerreros o burócratas. En algunos casos, como en la Turquía de los otomanos o el Egipto de los mamelucos, una poderosa guardia de palacio compuesta de esclavos controlaba a veces al régimen. Llegado a este extremo, el propio uso del término «esclavitud» resulta cuestionable y aun absurdo.

En suma, el planteamiento teórico es como sigue: el hecho de que alguien adquiera un control completo de una persona dice muy poco sobre el uso a que ésta se destina. La esclavitud es un proceso abierto que puede seguir muy diferentes trayectorias sociales. La noción de esclavo como posesión cuadra con el estadio inicial de este proceso, en el que la perso-

na es extraída de su posición social (dentro o fuera de la sociedad), desprovista de identidad social y puesta bajo el control absoluto de su amo. La persona es socialmente deshumanizada y despersonalizada y sufre lo que Patterson (1982) llamó «muerte social». Pero si se aplica a otro uso social (más que inmediatamente desechada por sacrificio o reventa), esa persona debe ser repersonalizada, revestida de una nueva identidad e insertada en un nicho social apropiado. Este repersonalización puede ser mínima, como en gran parte de la esclavitud del Nuevo Mundo, o socialmente importante, como en la mayoría de las sociedades africanas. La trayectoria del esclavo en la sociedad que lo acoge depende de las estructuras sociales, políticas y económicas reinantes. El uso de personas adquiridas como mano de obra es una posibilidad, pero no la más simple. Una sociedad nómada de cazadores-recolectores tendría difícil la adquisición de personas como mano de obra, dado que este uso presupone tanto una economía en la que el trabajo puede producir excedentes útiles como un sistema social con controles efectivos sobre los trabajadores forzados.

Cuanto más compleja sea social y económicamente una sociedad, más extensas y variadas son las posibilidades de hacer uso de seres humanos. En las sociedades política y económicamente de magnitud media (que constituyen la parte mayoritaria de la muestra antropológica) han sido unidades sociales fundamentales diferentes clases de agrupamientos por parentesco. El poder competitivo de un grupo así reside en su tamaño, que puede incrementarse sirviéndose de extraños, asimilados casi a los miembros del grupo original por ADOPCIÓN. La trayectoria potencial del esclavo lleva aquí a la asimilación. En sociedades más complejas del Oriente Medio y África, las modalidades de uso eran mucho más amplias: además de convertirse en esposas y parientes, los esclavos pudieron llegar a deudos, dependientes, comerciantes, guerreros, burócratas y altos funcionarios, así como a sirvientes domésticos o trabajadores en minas y explotaciones agrícolas. El hecho de que algunos esclavos alcanzaran posiciones de poder contradice el supuesto de que necesariamente habían de constituir el estrato o clase más bajos de la sociedad.

Si bien es cierto que la complejidad social ofrece muchas posibilidades, no lo es menos que no determina el uso al que se destinan los esclavos. Por ejemplo, en el muy complejo Sur norteamericano prebélico, los esclavos eran prácticamente destinados a un solo uso: mano de obra agrícola. Las razones al efecto incluían tanto actitudes culturales acerca del muy variado origen de los esclavos como la especialización del Sur como productor de algodón en un gran sistema internacional. Ello nos lleva al postulado inicial: que la imagen occidental común (y en especial norteamericana) del esclavo deriva en gran medida de una variante muy infrecuente de esta condición, que no es fácilmente trasladable a la mayoría de las demás sociedades. IK

Otras lecturas Kopytoff, 1982; Landtman, 1938; J. Miller, 1993; Winks, 1972.

escritura *Véase* SISTEMAS DE ESCRITURA.

esperanza de vida *Véase* REPRODUCCIÓN.

espíritu Voz de interpretación imprecisa en el campo de la RELIGIÓN comparada. Incluso dejando de lado expresiones como «el espíritu del capitalismo» o «el espíritu de la resistencia», carece de definición precisa o general. En cambio, es de aplicación más fácil si con ello se hace referencia a alguna categoría indígena de

agente sobrenatural, diferente según los casos. Por ejemplo, E.E. EVANS-PRITCHARD (1956) usó «espíritu» para explicar la voz *kwoth* de los nuer, concepto sutil de lo divino a la vez unitario y diverso como, en su chocante analogía, el sol refractado por las gotas de lluvia. Su descripción es específica de la cultura, más que expresión de una categoría occidental.

Por el contrario, en su relato sobre las nociones ngaju del dios supremo, Hans Scharer (1963) usó vagamente la voz para referirse a una heterogénea colección de agentes sobrenaturales menores. No está claro que «espíritu» explique alguna categoría ngaju, y dado que ello implica que los espíritus representan un nivel «inferior» de creencia, se trataría de un supuesto etnocéntrico. Al efecto Scharer siguió los modelos de ESTADIO EVOLUTIVO, próximos a Herbert Spencer (1876).

«Espíritu» se usa a veces en contraste con «alma», considerada como componente inmaterial de los humanos vivientes y en general con persistencia más allá de la MUERTE. Los antepasados, en cambio, se describen a menudo como «espíritus» (véase CULTO A LOS ANTEPASADOS).

La «posesión por los espíritus» implica un estado de consciencia alterado atribuido a la influencia de algún agente externo, como ocurre en el TRANCE y el CHAMANISMO. PM

estadios evolutivos El estudio de la EVOLUCIÓN ha implicado necesariamente la formulación de estadios evolutivos, cuya tipología más antigua quizás sea la de salvajismo-barbarie-civilización, célebre gracias a Lewis Henry MORGAN (1877), pero usada también por Edward Burnett TYLOR (1871, 1881) y que de hecho data del siglo XVIII. Herbert SPENCER (1876) clasificó a las sociedades en términos de nivel de diferenciación o complejidad, distinguiéndolas como simples, compuestas, doblemente o triplemente compuestas. A mediados del siglo XIX, Karl Marx y Friedrich Engels (1947) clasificaron a las sociedades según sus modos de producción identificando cuatro estadios en la evolución de ésta: comunismo primitivo, esclavitud, feudalismo y capitalismo.

Entre las recientes tipologías evolutivas se incluyen las de Gerhard Lenski, Elman Service, Morton Fried y Eric Wolf. La tipología de Lenski (1970) se basa en el nivel de desarrollo de la tecnología de subsistencia y distingue entre sociedades de caza y recolección, de horticultura simple y avanzada, agrarias e industriales en el curso del desarrollo evolutivo. La tipología de Service (1962-1971) implica al modo de organización sociopolítica y es una de las más populares en la antropología moderna. Identifica cuatro estadios de organización sociopolítica: bandas, tribus, jefaturas y estados. El movimiento de uno a otro implica el desarrollo de instituciones políticas crecientemente formalizadas, especializadas y jerarquizadas. La tipología de Fried (1967) se basa en el grado de desigualdad social y define tres tipos de sociedad: igualitaria, jerárquica y estratificada. Eric Wolf (1982) se sirvió de una tipologóa marxista contemporánea que distingue tres tipos principales de sociedad basados en el modo de producción subyacente: modo basado en el parentesco, modo tributario y modo capitalista. SS

estado, sistemas de estado Los estados representan formas de gobierno regionales, de expansión dinámica mediante conquista. Diversas jerarquías de su uso se asocian con instituciones especializadas que son financiadas por una economía política. Se caracterizan por ESTRATIFICACIÓN social y constituyen las instituciones administrativas y políticas

de gobierno características de las SOCIEDADES COMPLEJAS. Los estados son tipológicamente las creaciones más complejas de la sociedad humana (Service, 1962; Fried, 1967). A menudo se formula la división básica entre estados y sociedades sin estado tradicionalmente organizadas (véase SISTEMAS CENTRALIZADOS y JEFE).

Los estados engloban una extensa población de centenares de miles o de millones de habitantes (Johnson y Earle, 1987), representativos a veces de diversos grupos étnicos con culturas, religiones, economías y tradiciones históricas a menudo distintas. Para integrar a un colectivo tan diverso se requieren instituciones complejas y especializadas de gobierno y dominio. Entre las categorías generales de institución estatal están las burocracias administrativas, los sistemas legales y las organizaciones militares y religiosas. Estas instituciones representan diferentes fuentes de poder: económico, político, militar e ideológico. El grado de complejidad y las interrelaciones entre las diversas instituciones difieren considerablemente de un estado a otro. El «estado» como categoría de EVOLUCIÓN social es internamente muy variable en términos de escala de integración (desde la ciudad-estado hasta el imperio), tipo de integración («administrativa» frente a «nominal» [C. Geertz, 1980]), naturaleza del control vigente («territorial» frente a «hegemónico» [Hassig, 1985]), y base financiera («materias primas» frente a «riqueza» [D'Altroy y Earle, 1985]), entre otras características.

El DESPOTISMO ORIENTAL, en la concepción de Wittfogel (1957), se basaba en un fuerte sistema centralizado: el estado creaba grandes sistemas de RIEGO desde los que extendía su control sobre otras instituciones de poder. Alternativamente, las diferentes fuentes de poder pueden separarse institucionalmente (militares y religiosas, por ejemplo) y seguidamente maniobrar para hacerse con el control. Mann (1986-1993) ofreció una visión muy dinámica del estado en situación de constante división, competición e inminencia de disolución. El desarrollo del estado no desemboca necesariamente en una mayor centralización global.

Para financiar las actividades y la nómina de funcionarios estatales, las instituciones requieren una economía política (Earle y D'Altroy, 1989). Las finanzas basadas en la posesión de materias primas movilizan recursos alimentarios y de otros tipos, que se depositan en almacenes oficiales y se aplican directamente al sostenimiento de los funcionarios; la financiación mediante riqueza, en cambio, utiliza artículos valiosos o moneda, característicamente producidos bajo la supervisión del estado. En este caso es necesario desarrollar MERCADOS que conviertan el DINERO en artículos útiles. Las diversas formas de financiación crean diferencias de fuerza e integración entre las instituciones estatales (D'Altroy y Earle, 1985).

Las sociedades con estado se caracterizan por la estratificación. Un segmento o CLASE posee un acceso diferencial a «los recursos básicos de vida» (Fried, 1967, p. 186), y así estas sociedades se dividen en clases con intereses políticos y económicos diferentes (Marx y Engels, 1888), creándose instituciones que reproduzcan este sistema social de dominación. Aunque puede que sea éste el sueño de la clase dirigente, la vida en una sociedad compleja es más precaria. Brumfield y Fox (1994) descrubieron la intensa competición entre las elites por controlar las instituciones dominantes.

Propósito especial de la investigación antropológica ha sido explicar el «origen» de la sociedad de estado o «civilización» (Flannery, 1972; H. Wright, 1978). Las diferentes teorías al respecto han destacado ora la dirección central de los

asuntos, ora el poder coercitivo de ésta (Service, 1975). Las primeras ponen de relieve que los problemas de supervivencia requieren un control central que supuestamente sólo puede aportar el estado, como en el caso de los sistemas de riego en el desierto. Sanders (1956) argumentó que la especialización de la comunidad dentro de regiones ecológicamente diversas debió traducirse en una economía integrada y el consiguiente sistema estatal; la paz del mercado, necesario entonces para la economía regional, era así garantizada por el estado. Carneiro (1970) describió de qué forma las luchas de competencia requerían una organización centralizada; los estados con ejércitos más efectivos se extendían a expensas de las sociedades de organización más simple. Subyace a estas teorías adaptacionistas bien el desarrollo de una nueva forma de organziación, como el riego, bien la aparición de problemas nuevos con una población creciente.

Las teorías en torno a la coerción política destacan dos dinámicas. En primer lugar, los estados y la extensiva integración política que representan se configuran mediante conquista y supresión militares; en segundo, en opinión de los marxistas, los estados trabajan para perpetuar y ampliar el dominio de la clase dirigente (Haas, 1982; Webb, 1975). Al efecto es crítico el control del armamento (J. Goody, 1971). Las teorías antropológicas de mercado han atendido a la dinámica interna de la estructura social (Friedman y Rowlands, 1977) y a la ideología (Althusser, 1971). TE

estatus *Véase* POSICIÓN SOCIAL.

estratificación «Estratificación social» es el término usado generalmente para describir la división jerárquica de una SOCIEDAD por la que los miembros que la componen se ordenan según poder relativo, riqueza o prestigio. Aunque a menudo se usa como genérico aplicable a todas las sociedades jerarquizadas, incluidas las SOCIEDADES DE CASTAS y las basadas en la clase SOCIAL, «estratificación» se vincula más bien al estudio de la acción individual en el sentido de que es el esfuerzo de los individuos el que propicia la movilidad social. Así, los teóricos de la estratificación pueden comparar sociedades según la naturaleza y la medida de movilidad vertical en su seno y ordenarlas conforme a una escala que discurre desde la supuesta rigidez de la estructura de castas a las hipotéticamente abiertas sociedades del mundo moderno: escala que inevitablemente se convierte en una secuencia evolutiva conducente a la MODERNIZACIÓN (véanse en Dumont, 1970, las críticas a los intentos de incluir a la casta en la teoría general de la estratificación).

El concepto de estratificación es particularmente apropiado para el análisis estructural-funcional de las sociedades complejas, para las que la teoría supone un modo de integración social en torno a los valores comunes de mejora y responsabilidad individual como determinantes de la POSICIÓN social. Se entiende que la jerarquía resultante representa entonces la distribución de talentos, responsabilidades y remuneración pertinente en el plano individual. Este modelo de perfecta movilidad individual en la sociedad es entonces patrón con que medir otras sociedades, procedimiento adoptado por los sociólogos que aplican al efecto elaboradas técnicas de análisis estadístico. Lloyd Fallers (1963) señaló que la razón del interés sociológico por la estratificación es el prominente papel que al respecto cabe a los movimientos igualitarios en la historia de Europa y América del Norte en los últimos doscientos cincuenta años, más o menos. Añadió, no obstante, que los conceptos y métodos

aplicados a estos estudios en Occidente pueden no ser apropiados para valorar el no menos profundo interés en la igualdad surgido en las sociedades no occidentales a raíz de los movimientos de independencia, posteriores a la segunda guerra mundial en pueblos hasta entonces sometidos. Con todo, él y muchos otros antropólogos de su época aceptaron los supuestos básicos de la teoría de la modernización movidos por el afán de conocer «la interacción de las fuerzas de la modernidad genérica ... y las sociedades y culturas tradicionales sobre las que opera la modernidad en su seno» (Fallers, 1963, p. 160). Aunque los antropólogos prefirieron concentrarse en aspectos de cambio cultural y social no cuantificados al estilo del análisis sociológico de la estratificación, la mayoría compartían la orientación teórica general hacia la modernidad y la modernización: hecho que hizo posible la colaboración de científicos sociales de diferentes disciplinas en la producción de obras como *Old societies and new states: the quest for modernity in Asia and Africa*, editado por Clifford Geertz (1963a).

Estados Unidos era típicamente presentado como epítome de sociedad igualitaria en la que era posible una movilidad social sin limitaciones y, por tanto, modelo de modernidad. Ciertamente, S.M. Lipser lo describió como *The first new nation* (La primera nación nueva) en su intento explícito de mostrar a otras ex colonias que los valores revolucionarios pueden legitimar a las instituciones políticas. Su presentación del modo en que los valores de la igualdad y el progreso han producido instituciones y caracteres nacionales ejemplares fue muy tendenciosa. Sólo en el epílogo menciona el hecho de que «el igualitarismo norteamericano es, desde luego, aplicable sólo a los hombres blancos» (1963, p. 379).

Incluso un examen superficial de cualquier caso empírico, incluido Estados Unidos de América, revela barreras estructurales a la movilidad perfecta. No hay ninguna sociedad donde rango y recompensa estén perfectamente unidos al talento y a los logros. Los antropólogos que trabajaban en Estados Unidos desarrollaron sin tardar teorías subsidiarias que explicaran estas visibles deficiencias en el sistema de oportunidad igual para todos. Un enfoque consistió en el estudio de las SUBCULTURAS, consideradas como residuos de la cultura de grupos inmigrantes aún no plenamente absorbidos en la corriente mayoritaria de la sociedad norteamericana y, por tanto, sólo parcialmente partícipes de sus valores y su modo de vida. Algunos segmentos de la población parecían carecer de la voluntad o del potencial necesarios para ascender desde los peldaños más bajos de la escala ocupacional o huir de la POBREZA. Una explicación al respecto era que la miseria persistente produce una CULTURA DE LA POBREZA a través de la cual los individuos son socializados en comportamientos que militan en contra del progreso laboral y la movilidad social (Lewis, 1966). Esta estrategia se ha mantenido hasta el presente, con poblaciones de pobreza urbanas caracterizadas por una «subclase» desorganziada culturalmente incapaz de funcionar en el seno de la corriente mayoritaria de la sociedad (Jencks y Peterson, 1991).

El interés en la estratificación social comparada fue perdiéndose con la desaparición gradual de los supuestos teóricos en que se basaba: la teoría de la modernización y el estructural-funcionalismo. El propio Fallers (1973, p. 3) se vio obligado a decir: «He llegado a la conclusión de que el fenómeno no existe o, en todo caso, que "estratificación social" es una denominación de escaso sentido». En las «naciones nuevas» rara vez el desarrollo había seguido la senda de una suave tran-

sición de la tradición a la modernidad, y menos aún desde la jerarquía al igualitarismo, de modo que los antropólogos atienden ahora en medida mucho mayor a conceptos como «ETNIA», «GENOCIDIO» y «POSMODERNISMO» de lo que habrían previsto hace treinta años. RS

Otras lecturas John Jackson, 1968 [esp. los ensayos de Allardt, Eisenstadt y Shils]; Plotnicov y Tuden, 1970.

estructura social *Véase* ORGANIZACIÓN SOCIAL.

estructuralismo Método, estilo estético-analítico y postura filosófica articulados sobre todo en la obra del antropólogo Claude LÉVI-STRAUSS, pero de importancia general como parte de un movimiento de más alcance dentro de los modernismos del siglo XX: formalismos en música (serialismo), drama (Beckett, Artaud), novela (Roussel, Perec), y la llamada filosofía antihumanista y crítica literaria (Barthes, Foucault, Lacan, Derrida), que han abonado el terreno para el llamado postestructuralismo.

Como método, el estructuralismo en su forma lévi-straussiana (y antropológica) deriva sobre todo de la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure (1959) y de Roman Jakobson (1956, 1978, 1987), de la sociología durkheimiana de Marcel MAUSS y de la teoría de la información, pero también, como observó LÉVI-STRAUSS, de estructuras más profundas en la geología, el marxismo y el psicoanálisis. Saussure había postulado que las unidades de significado en el lenguaje («lengua») están constituidas como sistema de diferencias que adquieren sentido precisamente por su singularidad frente a las otras unidades que lo componen. Así lo ilustra de manera óptima el sistema fonémico (véase FONOLOGÍA), y también la diferencia en SEMÁNTICA (por ejemplo, la voz *mouton* francesa frente a la diferenciación inglesa entre *sheep* y *mutton*). Las formas de la GRAMÁTICA y de la LINGÜÍSTICA estructural en cualquier nivel no pertenecen al plano de la consciencia; sin embargo, son sistémicas: los hablantes pueden reconocer las formas correctas e incorrectas incluso sin ser capaces de articular las reglas que las rigen. Así también, insistió Lévi-Strauss, el antropólogo necesita un método sistemático para descubrir la estructura subyacente de las formas culturales, igualmente sistemáticas. Este método se basa en un modo de descripción binario que atiende a rasgos distintivos y a la redundancia, como se desarrolla de forma máxima en la teoría de la información. Su potencia reside en el plano inconsciente o, más exactamente, en el de hechos sociales en el sentido durkheimiano. Las explicaciones populares de estas formas son ilusorias porque las gentes no tienen consciencia de su estructura.

Lévi-Strauss (1963a, 1969a) aplicó su método estructural primero a los SISTEMAS DE PARENTESCO ELEMENTAL (sistemas maritales preceptivos donde las categorías de relación establecen quién es casable y quién no), principalmente en Australia y en el sur y sureste de Asia, y a algunos SISTEMAS DE MATRIMONIO PREFERENCIAL, argumentando que las reglas estructurales de estos sistemas de intercambio marital tienen implicaciones para la integración regional de las sociedades de pequeña escala. Tras su propia elaboración de las investigaciones sociológicas de Marcel Mauss sobre la teoría del intercambio, lo cual implicó una radical reconversión de las teorías decimonónicas del TOTEMISMO (Lévi-Strauss, 1963b) y una brillante reconsideración de la lógica clasificatoria (incluidos la teoría de los nombres propios como conjuntos culturales, el sistema de CASTAS, y un desafío a Sartre y a la historia «humanista»), Lévi-Strauss (1969b, 1973,

1978, 1981) llevó su atención al análisis de unos ochocientos mitos suramericanos y norteamericanos. Estos laboriosos análisis, concebidos como un sistema armónico formal, como una sinfonía, estructuraron un caudal de detallada información ecológica, histórica, sociológica y semiótica.

Lévi-Strauss sugirió que el método estructuralista es un modo de reconstruir los sistemas conceptuales de las culturas empobrecidas en recursos humanos y fragmentadas. Muy sorprendente es la naturaleza sistémica, casi predictiva, de muchos de sus análisis, como el realizado sobre las máscaras de los indios de la Costa Noroeste (Lévi-Strauss, 1982) y sobre las relaciones históricas con sus vecinos de las Praderas, derivadas de cómo unos y otros invirtieron sus mitos respectivos, al igual que acerca de las maneras en que se codifica la información ecológica y geográfica (Lévi-Strauss, 1953a, p. xii). En sentido más amplio, los análisis estructuralistas de los mitos —abordados también por el folclorista Vladimir Propp (1958) y el indoeuropeísta Georges Dumézil (1970a,b, 1988)— cambiaron para siempre el modo en que los científicos sociales empezaron a considerar los MITOS: ya no es creíble identificar un dios o una figura mítica como personificación de una idea única o de un fenómeno natural; para establecer el significado de una figura en un mito o en un escenario mítico es necesario considerar las múltiples variantes del mito, ganando acceso así a la lógica y a los efectos potenciales de la estructura subyacente. Puede que la aplicación más impresionante del método estructuralista se dé en los estudios clásicos griegos (Vernant, 1980, 1982, 1983; Vidal-Naquet, 1986, Detienne, 1978; Friedrich, 1978), aunque se han producido extensiones a la organización de parentesco y social del sureste asiático (Yalman, 1967), a las sociedades duales de la Amazonia (Maybury-Lewis, 1979), a la mitología de Norteamérica Central (E. Hunt, 1977) y a la América moderna y Hawaii (Sahlins, 1976a, 1985).

En un nivel más filosófico, Lévi-Strauss se erigió en Francia en la figura principal en oposición a los proyectos existencialistas de los primeros decenios posbélicos protagonizados por Jean Paul Sartre, argumentando al efecto que fenómenos como el lenguaje y la cultura no pueden ser fácilmente cambiados por la voluntad heroica y consciente de los individuos o de los partidos políticos. Este debate sobre la naturaleza de la historia (Lévi-Strauss, 1966, 1981) proporcionó también la base de escuelas de pensamiento como, en un primer momento, el MARXISMO ESTRUCTURAL (véase ANTROPOLOGÍA CRÍTICA) y luego de la generación de los llamados postestructuralistas (véase POSMODERNO). Aunque los postestructuralistas discuten el ocasional binarismo mecánico del estructuralismo como lógica de base informativa-teórica, a nivel filosófico siguen al menos esa parte del proyecto de Lévi-Strauss que considera las facetas sistemáticas operantes contrariamente o pese a la voluntad de los individuos. Como ha observado más de un comentarista, la moneda lévi-straussiana presenta dos caras: una científica, interesada en la aplicación de las últimas técnicas de la teoría de conjuntos, de la química, etc., a la investigación de otros modos de pensamiento; la otra, un contrito canto a las culturas destruidas por el colonialismo y la civilización moderna, y la creación de un nuevo talmud, una colección de fragmentos del pasado y del aparato crítico que pueda hacerlos revivir, como herramientas para la especulación.

Aunque el estructuralismo ha pasado de moda entre muchos antropólogos, otras inciativas próximas y aliadas surgidas de

la revolución en la teoría de la información iniciada en la década de 1950 siguen su curso en las simulaciones de «vida artificial» de los ordenadores aplicados a la biología teórica, por ejemplo, y en la investigación contemporánea sobre «complejidad» y «contingencia» que reelaboran las intuiciones de la teoría sociológica durkheimiana acerca de los emergentes niveles de organización. Una palestra donde estas teorías informáticas y biológicas se aproximan a la antropología la configura el estudio de las formas sociales y culturales mediadas por los medios electrónicos y los ordenadores. Ejemplos son los efectos de la hiperrealidad y la simulación, y los mecanismos parasitarios de conmutación entre diferentes niveles de formas biológicas, informacionales, organizacionales y culturales (Serres, 1982; Latour, 1979; Deleuze y Guattari, 1977). Otros examinan las relaciones entre los estados psicológicos de la disociación y la personalidad múltiple, los entornos regidos por ordenadores y los programas terapéuticos (Glass, 1993; Turkle, 1984, 1995). Todos estos frentes pertenecen a lo que Lévi-Strauss llamó sociedades «calientes» (o de valores cambiantes); el trabajo en las sociedades «frías» (o renuentes al cambio), al que dedicó la mayor parte de su obra, debe todavía mucho a los análisis estructuralistas, aun cuando no son los únicos usados. MF

estudios transculturales Se denominan así aquellas comparaciones entre dos o más sociedades, ya laxas, ya rigurosamente sistemáticas. Más estrictamente, el *análisis transcultural* es un método «holocultural» de comparación sistemática de diez o más sociedades de todo el mundo. Este tipo de investigación es importante en otras disciplinas, comprendidas la psicología, las ciencias políticas y la demografía, cada una de ellas con su metodología y su enfoque propios.

Puede que sea Herodoto (*c.* 485-425 a.C.) el primer investigador transcultural conocido. Su *Historia* comparaba y analizaba las numerosas culturas de la periferia del mundo griego y es ejemplar como descripción etnográfica, pese a juzgar a los pueblos no griegos como *bárbaros* (que, en rigor, significa que hablaban otras lenguas). En el siglo XIX se hizo uso de estas comparaciones transculturales para clasificar a las sociedades según su ESTADIO EVOLUTIVO como parte de una teoría de la EVOLUCIÓN social, como vemos en *Ancient Society* (1877), de Lewis Henry MORGAN. Sin embargo, las sociedades comparadas eran elegidas según las necesidades más que por muestreo aleatorio, los datos eran anecdóticos más que sistemáticamente reunidos y las generalizaciones no eran ensayadas en cuanto a su significación estadística, defectos éstos que no fueron corregidos cuando Friedrich Engels (1902) tomó muchos de estos datos para construir sus teorías más conocidas.

Edward B. TYLOR (1889) realizó los primeros estudios transculturales con rigor cuando se propuso comparar la residencia y la descendencia con otras características sociales. En respuesta a su trabajo, Francis Galton apuntó en una reunión pública que dado que los casos presentados por Tylor representaban a sociedades con historia compartida no eran a la postre independientes y, por tanto, no podían ser comparados como tales. Este argumento, en lo sucesivo conocido como «problema de Galton» encontró tal eco que la investigación transcultural dejó de practicarse durante más de medio siglo, hasta que George P. Murdock (1949) la reemprendió.

La investigación holocultural sistemática adquirió nuevo ímpetu cuando empezó a centrarse en problemas de metodo-

logía (D. Levinson y Malone, 1980), más bien desatendidos, hasta que Murdock (1930 y ss.) introdujo una variedad de métodos de muestreo básicos y los consiguientes análisis estadísticos. Desde 1970 se han venido usando complejos métodos estadísticos para controlar el ya mencionado problema de Galton, la variación regional y la significación grupal (M. Burton y White, 1987; C. Ember y Levinson, 1991; L. Freeman *et al.*, 1989). Los analistas transculturales usan dos clases de muestras: regionales, o de áreas sin solución de continuidad, y mundiales. Las primeras aplican estudios comparados de sociedades que bien pueden estar lingüísticamente relacionadas, como los indios norteamericanos (Driver, 1961) y se centran en el proceso de difusión por un territorio concreto. Las segundas tratan de excluir a las sociedades lingüística o históricamente relacionadas recurriendo a muestras mundiales holoculturales que pueden demostrarse independientes. Ambos procedimientos son válidos.

La mayor parte de la investigación transcultural depende de la extracción de datos de fuentes secundarias que deben ser evaluadas y codificadas para su uso. Un recurso importante se encuentra en Human Relations Area Files, Inc. (HRAF), consorcio internacional de universidades, organismos e instituciones sin ánimo de lucro fundado en la década de 1930 bajo la dirección de Murdock con el nombre de Cross-Cultural Survey (Investigación transcultural) y con su denominación actual desde 1949, con sede en la Universidad de Yale en New Haven. El HRAF es un archivo, no una muestra, una base de datos o un método, y sus ficheros constituyen una colección codificada de registros etnográficos de aproximadamente trescientas cincuenta sociedades de todo el mundo, para cada una de las cuales el HRAF posee microfilmes de los más relevantes textos etnográficos. A su vez, estos microfilmes están ordenados conforme a la codificación del *Ouline of cultural materials* (OCM), que facilita al investigador la rápida localización de las páginas que contienen información sobre más de setecientas entradas temáticas (Murdock *et al.*, 1982). El HRAF es, pues, de enorme valor para la creación de bases de datos transculturales. Más de trescientas instituciones de todo el mundo poseen parte o la totalidad del material existente en el archivo de HRAF, cuya informatización promete ampliar considerablemente su utilización.

Aunque es mucho más caro y difícil, unos pocos investigadores han logrado proyectar estudios comparativos simultáneos basados en TRABAJO DE CAMPO en el que un determinado número de estudiosos convienen en abundar en un temario común previamente acordado y con métodos iguales o similares. Uno de los más notables fue el denominado Estudio de Seis Culturas de John Whiting y Beatrice Whiting, que examinaba las similaridades y diferencias en la educación de los NIÑOS (B. Whiting y Whiting, 1975; B. Whiting y Edwards, 1988). E incluso si los estudios no se proyectan conjuntamente, los datos reunidos por separado usando una única metodología pueden ser comparados con ayuda de un sistema normalizado de codificación, como ocurre con los estudios transculturales de uso del tiempo de Allen Johnson (Johnson y Behrens, 1989). CBr

Véase también ETNOGRAFÍA Y ETNOLOGÍA, MÉTODOS CUALITATIVOS, MÉTODOS CUANTITATIVOS.

ético *Véase* ÉMICO Y ÉTICO.

etnia, étnico, -ca *Véase* GRUPOS ÉTNICOS.

etnicidad *Véase* GRUPOS ÉTNICOS.

etnobotánica Es el estudio de los sistemas indígenas de conocimiento de las plantas. Es un campo multidisciplinario en el que han desempeñado importantes papeles tanto los botánicos como los antropólogos. Históricamente, el enfoque de los botánicos ha sido ante todo utilitario: organizaban sus datos de acuerdo con los principios de la clasificación científica. Por el contrario, los antropólogos adoptaron el «punto de vista de los nativos y sus reglas y categorías para ordenar el universo» (R. Ford, 1978, p. 39). La investigación antropológica se ha centrado en la clasificación de las plantas, en cómo las usan las gentes como alimento, medicina o material de construcción, etc.; también en el valor simbólico de las plantas, en particular en asociación con las creencias religiosas.

La CLASIFICACIÓN ha sido siempre un concepto clave en antropología, y la clasificación de plantas y animales ha sido particularmente importante porque es indefectiblemente muy elaborada en casi todas las culturas. Los primeros antropólogos vieron los sistemas de clasificación como una forma de entender el pensamiento «primitivo» (Durkheim y Mauss, 1963); más tarde serían considerados más bien como medio de explorar la propia percepción humana, estableciendo así las bases de la ANTROPOLOGÍA COGNITIVA. Clave al respecto han sido los estudios acerca de cómo se distinguen la categorías cromáticas de las plantas (Conklin, 1954b; Berlin y Kay, 1969) y la existencia de cuatro o cinco categorías de plantas integradas jerárquicamente en un amplio margen de culturas diversas (Berlin *et al.*, 1973). Los antropólogos han descubierto también que las taxonomías científicas de las plantas difieren de las populares tanto en el modo de establecer las especies como en los criterios que las definen (Berlin *et al.*, 1966, 1968).

La búsqueda de plantas nuevas que puedan servir de alimento o medicina precede con mucho a su estudio científico formal. La gran transmigración de plantas y animales a raíz del descubrimiento de las Américas por los europeos tuvo un enorme impacto en la AGRICULTURA y en los SISTEMAS ALIMENTARIOS de todo el mundo. Durante el siglo XIX, la recolección sistemática de esta información progresó hacia el establecimiento de la botánica económica, campo que fue criticado porque sus especialistas tendían a recoger y enumerar las plantas descuidadamente al margen de todo marco teórico (W. Davis, 1995). El enfoque de la antropología en la interacción de humanos y plantas proporcionó enseguida este marco, que no tardó en enraizar también hondamente entre los botánicos. Harold Conklin (1957, 1980), por ejemplo, analizó la totalidad de los sistemas de agricultura y ecológicos de los hanunoo e ifugao de las Filipinas, además de la labor taxonómica que llevó a cabo. Las cuestiones acerca de cómo cultura y ambiente se influyen mutuamente con el tiempo han concitado numerosas investigaciones, como el exhaustivo estudio de William Ballee (1994) sobre los ka'apor de la Amazonia brasileña. Los intentos por descubrir drogas potencialmente útiles para curar enfermedades, particularmente en los bosques tropicales, han dependido siempre de la información extraída del saber de los curanderos locales, chamanes y otros especialistas, lo cual requiere un laborioso trabajo de campo, aptitudes lingüísticas y colaboración intercultural. Recientemente ha surgido asimismo la cuestión de cómo compensar a las naciones y comunidades que proporcionaron el conocimiento o los materiales vegetales que en última instancia demostraron ser «hallazgos»

que enriquecieron a otros (Toledo, 1995). La importancia simbólica de las plantas en la cultura radica en las creencias de las gentes al respecto, en cómo se usan como forma de comunicación y en su papel en el credo religioso y ritual. A menudo se cree que determinadas plantas actúan como portadoras de determinados poderes de los espíritus, en particular si aquéllas se usan con fines medicinales; también es común la presencia de árboles o florestas de carácter sagrado en muchas religiones. Las plantas están tan imbricadas con la cultura humana que a menudo forman parte de la comunicación, mediante despliegues florales, por ejemplo (J. Goody, 1993). Con todo, el mayor esfuerzo, con mucho, de la investigación se ha dedicado a las DROGAS, plantas psicoactivas que alteran la percepción del mundo por parte del individuo. Entre ellas destaca una amplia variedad de hongos (Wasson, 1968, 1980), peyote (La Barre, 1938), hachís (La Barre, 1977), plantas narcóticas (Emboden, 1972a), alucinógenos (Harner, 1973; Schulten y Hofmann, 1979) y muchas otras (Furst, 1972). Un aspecto clave del debate hace referencia a la relación entre las experiencias inducidas por las drogas y las creencias religiosas (Reichel-Dolmatoff, 1971). TB

Véase también ETNOCIENCIA, ETNOZOOLOGÍA.

Otras lecturas Berlin, 1992; Bohrer, 1986; Ford, 1985; La Barre, 1995; G. Martin, 1995; Prance, 1991.

etnocentrismo Se dice de la actitud del que cree que la cultura propia es decididamente superior a las otras, habitualmente acompañada de cierta tendencia a las comparaciones envidiosas. De forma menos acusada, etnocentrismo define la tendencia a considerar a otras culturas a través del filtro de los prejuicios de la propia. Ello puede inducir al descuido de los diferentes marcos de referencia en que operan los individuos de las culturas ajenas. Todas las culturas y gentes son en cierta medida etnocéntricos. Los antropólogos aluden ocasionalmente a un «etnocentrismo secundario» cuando el observador asume sin evaluación previa alguna los sesgos de una cultura adoptada como lente a través de la cual examina el comportamiento y las creencias de los demás, rasgo frecuente en los conversos religiosos y en los estudios de culturas ajenas. MR

etnocidio Intento deliberado de erradicar la cultura o modo de vida de un pueblo. Su forma extrema es el GENOCIDIO o exterminación de los propios individuos. El etnocidio depende del uso del poder político para forzar a gentes relativamente inermes a renunciar a su CULTURA y, así, es característico de situaciones coloniales y similares que amparan las medidas coercitivas. Los europeos que invadieron las Américas a partir de 1492 practicaron un etnocidio sistemático contra los pueblos indígenas en su propósito de abolir sus religiones, comunidades, lenguas y, dado el caso, culturas. En el siglo XIX muchas naciones independientes de las Américas se propusieron abolir del todo el «indigenismo», insistiendo en que los pueblos indios debían abandonar esta condición e incorporarse como individuos a la corriente principal. Estas políticas han sido seguidas asimismo en otras partes del mundo, pero han sido fervientemente contestadas a partir de 1970 con el impetuoso movimiento en pro de los derechos de los indígenas.

El etnocidio puede infligirse igualmente a las minorías étnicas forzadas a abandonar su lengua y su cultura ante la perspectiva de sufrir discriminación de no hacerlo. El término se usa a veces para referirse a cualquier proceso o política determinantes de la desaparición de la

cultura de un pueblo. Por ejemplo, la construcción de presas y otros cambios ecológicos inducidos, y la introducción de industrias y oportunidades de trabajo nuevas pueden forzar o inducir a las gentes a abandonar sus costumbres y modos de vida tradicionales. Esta acepción desprovee casi de sentido al término, que es preferible que se reserve para aquellos casos en que se usa el poder deliberadamente con el objetivo de erradicar una cultura. DML

etnociencia Conjunto de metodologías etnográficas usadas para registrar los sistemas de conocimiento de una comunidad dada desde una perspectiva ÉMICA. Ganó inicialmente popularidad entre los antropólogos cognitivos de comienzos de la década de 1960 como forma de referirse a los y métodos usados en su registro (Werner y Schoepfle, 1987). Werner (1972) definió la etnociencia como etnografía y etnología del conocimiento o epistemología descriptiva. Diferenció la etnociencia etnográfica (saber cultural accesible a través del lenguaje, como los sistemas de CLASIFICACIÓN de campos culturales, como la etnoanatomía o la ETNOBOTÁNICA) de la etnociencia etnológica (estudios teóricos y comparativos con fines de formular leyes universales del conocimiento). La etnociencia centra su interés en el saber cultural desde una perspectiva émica, y el término ha sido usado indistintamente junto con «NUEVA ETNOGRAFÍA» en referencia a un conjunto de métodos etnográficos (Sturtevant, 1964, p. 123).

Las raíces de la etnociencia se encuentran en antropólogos como Franz BOAS, Bronislaw MALINOWSKI y Benjamin Whorf, que trataron de comprender la cultura desde la perspectiva interna, explorando las relaciones entre lenguaje, cultura y cognición (Ervin, 1964; Voegelin y Voegelin, 1966). La etnociencia empezó a tomar forma cuando Ward Goodenough (1957, p. 167) definió cognitivamente CULTURA como sistemas de conocimiento:

> La cultura de una sociedad consiste en todo lo que uno ha de conocer o creer para operar de manera que sea aceptable para sus miembros. La cultura no es un fenómeno material; no consta de cosas, comportamientos o emociones. Es la forma de las cosas que las gentes tienen en la mente, sus modelos para percibirlas, relacionarlas y, en fin, interpretarlas.

La etnociencia recibió las influencias de lingüistas estructurales como Kenneth Pike (1954), que acuñaron los términos «émico» y «ético», usados por los etnocientíficos para referirse a las perspectivas internas y externas con que se contempla una cultura, respectivamente. Noam Chomsky (1965) influyó igualmente en la etnociencia con su GRAMÁTICA TRANSFORMACIONAL. Chomsky planteó la hipótesis de que la infinita variedad de verbalizaciones (estructura superficial) se basaba en un número finito de reglas de transformación (estructura profunda) inconscientemente portadas por los miembros de una comunidad hablante. Como en la lingüística transformacional, los antropólogos que se dedican a los estudios etnocientíficos en el recién emergente subcampo de la ANTROPOLOGÍA COGNITIVA trataron de comprender la competencia cultural intracomunal que influía en las manifestaciones culturales reales (Tyler, 1969). La cultura se entendía como el conjunto de reglas inconscientemente aplicadas por una comunidad para determinar el comportamiento apropiado (Frake, 1962a; Hymes, 1964a; Murray, 1982).

Los etnocientíficos analizaron el lenguaje local para comprender cómo clasificaba los fenómenos, propiciando así la emergencia de un nuevo léxico. Los «mapas cognitivos» organizados como «taxo-

nomías», «paradigmas» y «diagramas arboriformes» se componían de «lexemas» que podían distinguirse semánticamente mediante ANÁLISIS COMPONENCIAL de sus «atributos semánticos», «rasgos» o «componentes» (Burling, 1964, 1969; Goodenough, 1967).

Habían sido tres las fases distintas durante los varios decenios en que cupo a la etnociencia un papel en los estudios etnográficos. La primera se centró en el desarrollo de un conjunto de metodologías y técnicas que permitieron al etnógrafo registrar desde una perspectiva émica varios campos de conocimiento en el seno de una comunidad dada. El número de estos estudios de etnociencia etnográfica es enorme y abarca el espectro temático con el que una comunidad define, categoriza y clasifica los fenómenos de y en su mundo social (como SISTEMAS DE PARENTESCO DESCRIPTIVOS), el mundo de las ideas (como los sistemas estéticos) y el mundo natural (como los sistemas botánico y zoológico) (Frake, 1962b; Spradley, 1970, 1972b).

A medida que aumentaba el número de estudios, otros estudiosos empezaron a trabajar en la etnociencia etnológica, es decir, en análisis comparativos con el fin de identificar rasgos cognitivos al parecer universales, como el recorrido de tipos de relaciones semánticas expresadas a través del lenguaje (Casagrande y Hale, 1967). El clásico estudio transcultural de los sistemas de clasificación del color (Berlin y Kay, 1969) aportó nuevas perspectivas en las características universales de las categorías cromáticas. Berlin (1922) descubrió que muchos sistemas etnobiológicos presentan grandes similaridades con los sistemas taxonómicos linneanos.

La tercera fase, surgida a partir de 1980, corresponde al interés en el papel de los sistemas de conocimiento indígenas en la facilitación de planes de desarrollo sostenibles (Brokensha *et al.*, 1980; D. Warren, 1991). De la antropología del desarrollo o aplicada surgió el término «conocimiento indígena», usado para diferenciar los sistemas de conocimiento basados en la comunidad frente a sus contrapuestos globales (Mathias-Mundy y McCorkle, 1989; D. Warren *et al.*, 1989). Las clases y categorías de suelo usadas por los agricultores yoruba en Nigeria, por ejemplo, pueden diferir de manera significativa de la taxonomía edafológica enseñada en los cursos de agronomía (D. Warren, 1991), lo cual tiene importantes implicaciones en lo que se refiere a comunicación para quienes, activos en planes de desarrollo, tienen que trabajar con miembros de la comunidad local. DW

Otras lecturas Berlin *et al.*, 1974; D'Andrade, 1995; Hunn, 1977; D. Warren, 1990; D. Warren *et al.*, 1995.

etnografía y etnología En el uso contemporáneo, se denomina etnología al intento de desarrollar explicaciones rigurosas y científicamente fundamentadas de los fenómenos culturales mediante comparación y contraste de muchas culturas humanas. Por el contrario, la etnografía es la descripción sistemática de una cultura contemporánea única, a menudo mediante TRABAJO DE CAMPO etnográfico. Los dos conceptos se combinan frecuentemente en los escritos antropológicos y presentan una estrecha y compleja relación histórica.

Las voces «etnografía» y «etnología» parecen haber sido introducidas a finales del siglo XVIII. Hans Vermeulen (1995) señala la obra del historiador y lingüista alemán August Ludwig Schlözer *Allgemeine nordische Geschichte* (1771) como marco primero del término *Ethnographie*, que Schlözer parecía usar indistintamente del término *Völkerkunde* para designar el estudio descriptivo e histórico de los pueblos y naciones. Vermeulen destacó la implicación de Schlözer con la

Academia Imperial Rusa de las Ciencias y su residencia en San Petersburgo hacia 1760, donde trabajó con G.F. Müller, J.E. Fischer y otros estudiosos alemanes reclutados por el gobierno ruso para informar acerca de los recién explorados territorios orientales.

Vermeulen halló las raíces de la voz «etnología» (en su forma «ethnologia») en las *Historiae jurisque publici Regni Ungariae amoenitates* (1783, p. 80). Ambas voces, así como las variantes vernáculas (por ejemplo, *ethnographisch, Ethnograph, Völkskunde*) fueron rápidamente asimiladas por los estudiosos europeos. Algunos de los colegas de Schlözer en la Universidad de Gotinga, incluido el historiador Johann Christoph Gatterer, adoptaron *Ethnographie* y *Völkerskunde*, términos que encontraron amplia difusión entre los estudiosos de habla alemana a partir de 1790. El término «etnología» fue incorporado por el historiador alemán Johann Ernst Fabri, y en el mismo año, por el teólogo suizo Alexandre-César Chavannes, cuyo uso de la voz se ha dicho a menudo que es origen de la misma.

Las investigaciones de Vermeulen sobre el origen y recepción de estas voces destacan como importante correctivo para las opiniones de larga tradición entre los antropólogos de habla inglesa en el sentido de que «etnografía» y «etnología» –y las iniciativas intelectuales a que dan nombre– eran de origen mucho más reciente (véase, por ejemplo, Lowie, 1937; Voger, 1975). *Ethnographie* no apareció en francés hasta 1820, y las primeras entradas al respecto en el *Oxford English Dictionary* datan de 1834 y 1842, aunque una búsqueda diligente revelaría probablemente usos ingleses más antiguos. Vermeulen observó, por ejemplo, que las instrucciones de Thomas Jefferson en 1802 a la expedición de Lewis y Clark incluyen una sección titulada «Información etnológica deseada».

La disciplina de la antropología tiene complejas raíces en la Ilustración, los descubrimientos europeos de los pueblos no occidentales y la emergencia de las ciencias naturales. La deuda específica –y hasta hace muy poco ignorada– para con los estudiosos alemanes que se propusieron conceptualizar la diversidad étnica de la frontera oriental del imperio ruso queda marcadamente de manifiesto por el origen de las voces clave que cristalizaron la necesidad de un estudio sistemático y comparativo de las culturas.

Sin embargo, en los doscientos años de historia de las ciencias humanas, las denotaciones de las palabras «etnología» y «etnografía» han cambiado varias veces. Los eruditos ingleses que incorporaron las voces a partir de la década de 1830 parecen haber restado importancia al aspecto geográfico y lingüístico del estudio etnológico y etnográfico en aras del estudio de los orígenes raciales.

Researches into the physical history of mankind (1813), de James Prichard, es la primera obra importante en inglés que trata explícitamente de etnología, que Prichard entendía como el intento de «descubrir la historia de las tribus y razas humanas desde los tiempos más remotos al alcance de la investigación, sus relaciones mutuas y llegar a conclusiones, ciertas o probables, en lo que se refiere a su afinidad o diversidad de origen» (1847, p. 231). El principal proyecto de Prichard era establecer la unidad de la especie humana mediante estudios comparativos. Aunque el significado técnico de «etnología» trascendió pronto la definición de Prichard, algo de su proyecto señero quedó en las connotaciones de la voz: «etnología» implica el estudio de la humanidad con especial atención a las formas culturales compartidas.

La idea prichardiana de etnología como reconstrucción de la historia de las razas

y de los orígenes de la humanidad sobrevivió hasta principios del siglo XX. Pero el término había adquirido ya otro significado claro a partir de 1860, con el ascenso de los evolucionistas, que tomaron como ya establecida la unidad de los humanos y llevaron su atención al estudio del desarrollo progresivo de la sociedad humana. La Sociedad Etnológica fundada en 1842 al hilo de las nociones prichardianas se había asociado estrechamente con TYLOR, Lubbock, Huxley y otros teóricos de esta nueva línea de pensamiento. En oposición, James Hunt fundó la Sociedad Antropológica anti-Darwiniana de Londres en 1862. Revisando las divergencias entre estas dos organizaciones, Stocking (1987) observó que Hunt, que rechazaba lo que tachaba de dogmatismo darwiniano y se proclamaba portavoz de la «ciencia de la naturaleza entera del hombre», en la práctica no hizo sino promover una estéril acentuación de las clasificaciones raciales (véase RAZA). Uno de los resultados de esta disputa fue que se opuso «etnología», al menos temporalmente, a «antropología», ganando al tiempo legitimidad como postura de un estamento científico emergente (Stocking, 1987, p. 253).

«Antropología», por tanto, ganó en su momento la partida como denominación general de la disciplina, pero los antropólogos han seguido considerando útil el recurso a un término indicativo de sus cuitas científicas, teóricas, explicativas, desarrollistas y comparativas. Robert LOWIE adoptó el término «etnología» en este sentido en *Culture and ethnology* (1917), y nuevamente en *The history of ethnological theory* (1937), y sigue en uso con esta acepción entre antropólogos absolutamente ajenos a las raíces racistas y evolucionistas de la voz.

«Etnografía» parece haber necesitado de bastante más tiempo para incorporarse al léxico inglés. El *Oxford English Dictionary* cita tanto la *Penny cyclopedia* (1834) —«El término etnografía (descripción de naciones) es usado a veces por los autores alemanes con el sentido que nosotros hemos dado a antropografía»—, como al cardenal Wiseman (1836) —«Tampoco se reduce meramente a los miembros de la misma familia etnográfica»—. El sufijo «-gráfica», sin embargo, parece haber encauzado la voz hacia un significado moderno reconocible. El *O.E.D.* cita también a Theodore Ross (1852): «El documento etnográfico llamado *El Auto de Figueroa* es uno de los registros más curiosos de la barbarie de los primeros *conquistadores*».

Incluso en estos ejemplos tempranos se observa cierta dualidad en el concepto de etnografía. De una parte, el término comprende observaciones que engloban desde registros aislados hasta extensos estudios sobre las naciones, tribus o pueblos por quienquiera que haya registrado lo oído o visto. En este sentido, el género abarca desde Herodoto (y antes de él la tradición griega de escribir acerca de las naciones extranjeras) hasta Marco Polo y los informes de misioneros, soldados y viajeros de toda clase. Además, las gentes descritas en estos informes etnográficos bien podían contar con sus propias observaciones sobre extraños.

Por otra parte, «etnografía» designaba a su vez la aspiración de reunir sistemáticamente y conforme a procedimientos rigurosos acerca de los lenguajes humanos, sus costumbres, sus artes y sus logros. En este sentido comprendía la selección de material de documentos y entrevistas con viajeros de regreso de tierras remotas y la compilación de este material en tratados cultos. El etnógrafo científico invertía en el empeño no poco de su erudición, conocimientos y memoria; de donde que la etnografía fuera considerada en una época terreno abonado para un uso teórico abusivo.

Etnología y etnografía progresaron en una época dialécticamente. Establecida la antigüedad del hombre a mediados del siglo XIX, las investigaciones de los antropólogos empezaron a centrarse en cuestiones de evolución y, así, se hizo patente la necesidad de contar con mejores datos. En 1843, Prichard y dos de sus colegas compusieron un cuestionario que guiara las observaciones cerca de los pueblos nativos (Penniman, 1935, p. 53). Lewis Henry MORGAN empezó a remitir sus primeros cuestionarios sobre terminología del parentesco a misioneros y agentes comerciales en enero de 1859 (Trautmann, 1987, p. 103). En 1874, la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia publicó su primera edición de *Notes and queries on anthropology, for the use of travellers and residents in uncivilized lands.* Estos intentos cosecharon a veces resultados mucho más ricos de lo esperado por sus autores cuando sus receptores empezaron a tentar la empresa mayor de situar las respuestas en contextos locales. El ejemplo más sobresaliente lo ofrece la obra etnográfica de Lorimer Fison y A.W. Howitt en Australia que culminó en *Kamilaroi and Kurnai* (Fison, 1880), fruto de la correspondencia original del misionero Fison con Morgan (véase Stocking, 1995, pp. 17-34). Hacia los últimos decenios del siglo XIX aparecieron algunos ejemplos de una nueva clase de libro etnográfico donde los pronunciamientos hipotéticos de los teóricos de sillón fueron contrastados con las observaciones propias del autor. *The Melanesians* (1891) de Robert Henry Codrington y *The native tribes of central Australia* (1899) de Baldwin Spencer y Frank Gillen representan cabalmente este nuevo estilo de observación extensiva de primera mano teóricamente informada. También durante este tiempo empezó la Oficina de Etnología Americana la publicación de monografías etnográficas basadas en trabajos de campo sistemáticos.

Los autores de mediados del siglo XIX diferían considerablemente en la medida en que sometían sus fuentes, como los relatos de viajeros, a revisión crítica y en sus insistencia en que los detalles fueran siempre registrados en su propio contexto social. Cierto es que algunos autores entraron a saco en fuentes muy dispares para obtener datos en apoyo de un argumento ya preconcebido; pero no lo es menos que en las obras de Gustav Klemm (1802-1867), Theodor Waits (1821-1864) y Adolf Bastian (1826-1905) se entrelazan muchísimos más datos etnográficos de lo que en principio cabría pensar a primera vista. La moderna presunción de que la antropología justo acaba de hincarle el diente a la huidiza naturaleza de los hechos etnográficos no está fundamentada por la información disponible, aunque está claro que el escepticismo contemporáneo acerca de la posibilidad de llegar a una generalización exacta y a una representación adecuada es más profundo que antes.

Ya en 1850, Robert Latham, discípulo de Prichard, se quejaba de la enorme acumulación de datos factuales que había que considerar en la formulación de argumentos etnológicos (Stocking, 1987, p. 103). La extensión de los datos etnográficos sigue siendo, en principio al menos, un problema no resuelto de la antropología. Los investigadores individuales pueden tratar de concentrarlos reduciendo el foco de sus intereses o eligiendo temas especializados, pero la antropología sigue obligada desde su fundación a considerar cualquier proposición a la luz de la *totalidad* del registro etnográfico.

Este problema se vio inmensamente agudizado por la etnografía holística de Boas y por el gran éxito de monografías etnográficas de observadores relativamente bien informados, desde *The To-*

das (1906) de W.H.R. RIVERS hasta los decisivos hitos (1922) de *The Andaman islanders* de RADCLIFFE-BROWN y *Argonauts of the western Pacific* de MALINOWSKI. El escribir una etnografía ha constituido durante la mayor parte del siglo XX un verdadero alarde de dominio de los pormenores de un pueblo en un tiempo y lugar dados. Tan sólo una aproximación certera al registro etnográfico requiere hoy la lectura de centenares de obras como ésas, así como un razonable conocimiento de las síntesis parciales de KROEBER, LÉVI-STRAUSS y Murdock, entre otros.

Con la admisión de la FOTOGRAFÍA, registros fílmicos y de sonido, y otros medios de archivo como documentos etnográficos, la disciplina ha sumado otro significado: no sólo describe la cultura (primariamente a través del lenguaje), sino que la presenta (mediante artefactos, imágenes, música, etc.).

La dedicación de los primeros antropólogos al conocimiento bien fundado de todos los datos relevantes para sus formulaciones teóricas es raramente secundada en la antropología actual, lo cual añade un nuevo matiz al significado de la palabra «etnografía». Para Tylor, Morgan o FRAZER, la etnografía comprendía la totalidad de los hechos etnográficos reunidos por sus teorías. A medida que las etnografías casuísticas se multiplicaron, muchos antropólogos transfirieron esta idea de totalidad al nivel de ideal abstracto. Kroeber (1957, p. 196) escribió que una etnografía es «un ladrillo que se incorpora —por otros, si no por el autor— a una estructura, a saber, el registro y conocimiento de toda la cultura humana a través del tiempo y del espacio, lo cual hace de ella mucho más que otra simple etnografía tribal». Sin embargo, los antropólogos contemporáneos son más proclives a considerar las etnografías como trabajos discretos con diversos grados de familiaridad, complejidad teórica e interés. De manera similar, la etnología ha dejado de ser materia propicia a la formulación de hipótesis rigurosamente contrastadas con registros etnográficos más generales para convertirse en base desde la que aventurar planteamientos que parecen consonantes con las porciones del registro etnográfico que mejor conoce el investigador. Algunos antropólogos han propuesto modos retóricos o epistemológicos para eludir el enorme y creciente caudal de registros etnográficos. La asimilación de la etnografía a la literatura acentúa la sensibilidad creativa del autor a expensas de la sustancia de su informe y sacrifican la exactitud con cuestiones de estilo (véase ANTROPOLOGÍA LITERARIA). Los intentos de delimitar históricamente las etnografías destacando sus contextos colonial o nacional implica por lo general que la etnografía se comprende mejor como prueba documental de desigualdad política más que como registro de observaciones etnológicamente pertinentes (véase COLONIALISMO, POSCOLONIALISMO). El énfasis en las experiencias personales de los antropólogos desvía la atención de los datos etnográficos reales. Otros teóricos tachan a las generaciones anteriores de antropólogos de ser insuficientemente rigurosos a la hora de descargar sus hechos etnográficos del exceso de teoría (véase ANTROPOLOGÍA INTERPRETATIVA).

He aquí un formidable ataque a discreción contra la etnografía como registro de hechos. Un efecto de este ataque es haber generado un nuevo sentido, irónico, para la voz «etnografía» como descripción de una obra autocomplaciente y radicalmente subjetiva que reconoce la tradición de la etnografía como descripción fundada en la investigación sistemática y científica sólo como tejido de supuestos ya obsoletos. No parece proba-

ble que la antropología pueda mantener mucho tiempo las dos acepciones del término. PW

Véase también OBSERVACIÓN PARTICIPANTE, MÉTODOS CUALITATIVOS, NUEVA ETNOGRAFÍA.

etnohistoria Tanto «etnohistoria» como la voz próxima «ETNOLOGÍA» tienen connotaciones históricas. La segunda significó inicialmente el estudio del hombre pero, suplantada por «antropología», pasó a denotar el análisis histórico de la sociedad y sus costumbres. Después de 1900 se evaporó el consenso acerca de qué distinguía a la etnología, que, relegada al estudio de la cultura material, fue desechada como historia conjetural o equiparada a una antropología social o cultural emergente, dando origen así a la etnohistoria. En 1909, Clark Wissler propuso combinar la evidencia «etnohistórica» con la arqueológica con miras a reconstruir las culturas prehistóricas (Baerreis, 1961). Para Wissler, «etno-» significaba un grupo étnico como la tribu india norteamericana, y la evidencia al respecto era documental y de origen no nativo.

El enfoque de Wissler —uso de documentos para referirse al pasado de una sociedad de pequeña escala— rigió la etnohistoria durante decenios. Transcurrida la primera mitad del siglo se vio reforzado por la institucionalización de la etnohistoria y la intervención de etnohistoriadores en instancias de reclamación de tierras; la primera cursó de dos modos: a través de la publicación *Etnohistory*, que en 1955 centró su atención en la «historia documental de la cultura y los movimientos de los pueblos primitivos, con especial dedicación al indio norteamericano», y mediante una sucesión de organizaciones académicas que en 1966 culminaron en la fundación de la Sociedad Americana de Etnohistoria. La importancia otorgada a los documentos cursó codo con codo con una antipatía manifiesta hacia la historicidad de las tradiciones orales, igualmente antiguas: la tradición oral había sido ya denigrada como historia mucho antes por Robert LOWIE, «porque no podemos saber si es cierta» (1915, p. 598). La publicación *Etnohistory* observó escrupulosamente las líneas de Wissler y, por lo que hace a sesgo (contra la tradición oral), de Lowie. El acento puesto en la evidencia documental destacó igualmente en la etnohistoria «aplicada» en casos de reclamación de tierras incoados por la Indian Claims Commission durante la década de 1950, contexto legal que primaba las fuentes documentales sobre las orales (Krech, 1991).

Definición de etnohistoria

Desde siempre es una de las preocupaciones principales de los etnohistoriadores. La mayoría de las definiciones antiguas han subrayado el uso ecléctico de los datos obtenidos sobre el terreno, archivos y museos, y la combinación del saber de los antropólogos y de los historiadores. Se suponía que la historia aportaba el interés por la exactitud, que en la antropología se centraba más bien en la generalización y la teoría de la cultura. Estas aptitudes metodológicas y facultades intelectuales se fundían idealmente en el etnohistoriador, quien por consiguiente estaba en situación de proporcionar una historia «redonda» y perfectamente equilibrada de una sociedad particular que, quizás, ilustrara sobre el cambio o la persistencia culturales (Axtell, 1981b; Ewers, 1961; Lurie, 1961; W. Washburn, 1961). William C. Sturtevant ofreció una de las definiciones más influyentes y duraderas de «etnohistoria»: «[estudio de] la historia de los pueblos normalmente estudiados por los antropólogos» (1966, pp. 6-7).

Pero la antropología (y la historia) han cambiado. En la época de los escritos de Sturtevant, la antropología convencional atendía principalmente a gentes remotas y exóticas y presumía que la explicación pertinente había de basarse en teoría, tipología y generalización; por el contrario, la historia convencional trataba primariamente de pueblos occidentales y sucesos únicos o particulares, al tiempo que primaba a la narrativa frente a la generalización explícita. Hoy ya no rigen estas convenciones. No sólo ha cambiado la teoría. Es tan probable que los antropólogos estudien a los occidentales como a los exóticos (que lo son cada vez menos), y los historiadores operan crecientemente desde lo más básico (B. Cohn, 1987). Pero no hay consenso en cuanto a que unos y otros escriban etnohistoria.
Además, el prefijo «etno-» se ha revelado problemático por excluir a determinados pueblos. «Etno-» delata sus raíces clásicas: *ethnos* («nación» en griego) se aplicó a gentes tribales y a bárbaros. Hoy no ha logrado aún desprenderse de su referente tribal o pagano: los grupos tribales poseen etnohistoria, los grupos «minoritarios» puede que también, pero raramente las mayorías. En la práctica, toda etnohistoria ha sido excluyente (Krech, 1991).

Una definición y un nombre (historia antropológica) para el presente

El dilema se ha agudizado a partir de 1980 dado el extraordinariamente activo juego entre antropología e historia. ¿Por qué reservar un nombre especial para la historia de grupos étnicos cuya distancia cultural del historiador típico es máxima, o para aquellos en los que los antropólogos han centrado tradicionalmente su interés? La solución puede que se encuentre en eliminar «etno-» de «etnohistoria» y usar más bien la etiqueta «historia antropológica»: la *historia* se hace, y la decisión de que un análisis antropológico es también histórico (o viceversa) debiera ser directa. En lo que se refiere a la definición, la historia antropológica, en el fondo, al igual que la etnohistoria, es la combinación de métodos y teorías de la historia y de la antropología, centrados en la historia o historiografía de un grupo étnico.

Tipos de historia antropológica

Los principales productos de la historia antropológica (etnohistoria) se han conocido mayoritariamente como «etnografía histórica», «historia específica» e «historia popular» o «etno-etnohistoria». La etnografía histórica constituye una reconstrucción atemporal o sincrónica de una cultura o sociedad en algún tiempo pasado. La historia específica es un estudio histórico diacrónico escrito, ya desde el momento más remoto, ya desde el más reciente («corriente abajo») o, usando el método histórico directo, desde el presente hacia el pasado («corriente arriba»). El concepto de historia específica «corriente abajo» se refiere a menudo a una narrativa tradicional de la historia de sucesos del pasado de una tribu o de un grupo étnico. La «historia popular», como llamó Raymond Fogelson (1989, p. 134) a la «etno-etnohistoria», se entiende como historiografía entre las gentes de una sociedad particular, comúnmente analfabeta. Ésta es la «etnohistoria» cognáticamente relacionada con otros términos «etno-» como «ETNOBOTÁNICA» y «ETNOCIENCIA».
A partir de 1980, el interés por la etnoetnohistoria o historia popular ha aumentado considerablemente. Además de Fogelson, Richard Price (1983) ha abierto camino con su análisis del pensamiento presentista, fragmentado y anhistórico de los saramaka. Otros han investigado recientemente el pensamiento histórico de los indígenas —los modos cultural-

mente específicos de «conocer» o «hacer» la historia– y se han interesado en la teoría presentista, en cómo identificar la voz nativa «auténtica» en textos coloniales, etc. Gran parte de este trabajo es de carácter reflexivo: para descifrar el pensamiento histórico hay que analizar cómo se producen la historia y la narrativa, y evaluar la discutida naturaleza de las historias según la perspectiva, así como la tradición inventada (Bruner, 1986; Dening, 1988; Hobsbawn y Ranger, 1983). La obra de Marshall Sahlin al respecto (1985), que destaca los intereses conflictivos en estructuras coyunturales particulares y plantea hipótesis en el sentido de que la estructura cultural puede revelarse abierta o cerrada a la historia –subordinándose una a otra–, ha ejercido gran influencia en muchos autores para quienes la cultura, idealmente conceptualizada como sistema o texto simbólicos o de alguna manera estructurada, ocupa el plano central del análisis histórico.

La historia específica escrita como narrativa «corriente abajo» es la forma más común en la historia antropológica, alimentándose en general de datos más que de teoría, basándose en documentos, no en el testimonio oral, y con el supuesto de que la narrativa cronológica descriptiva aguarda su «liberación» de los archivos y en que es sensible a la cultura nativa, no a su perspectiva. Ofrece la historia de las gentes, no su historiografía. Algunas narrativas destacan como exploraciones sensibles a la cultura y las motivaciones, pero consideran intrusa a la teoría (Peires, 1989); otras están marcadas por un poderoso estilo narrativo, ponderación cuidadosa de la evidencia y modesta relación con la teoría (Merrell, 1989; Axtell, 1985).

Otras historias específicas (y formas no narrativas de la historia antropológica) son motivadas por el interés en el análisis histórico de los procesos sociales y culturales que vinculan a las sociedades en una economía política interconectada de alcance histórico o sistémico mundiales (E. Wolf, 1982). Su lenguaje revela una preocupación colectiva por la ecología, la DEMOGRAFÍA, EL mercantilismo, los sistemas mundiales (TEORÍA DE LOS SISTEMAS MUNDIALES); la economía política, el COLONIALISMO, los modos y relaciones de producción, la elaboración y distribución de bienes de consumo, y similares (Netting, 1981; R. White, 1983; Cronon, 1983). Los análisis son materialistas, positivistas e implícita o explícitamente comparativos. Algunos prestan más atención que otros a los hechos y a las oposiciones en el marco de las relaciones coloniales; a cómo la CULTURA modula o estructura las fuerzas externas o el hacer humano domina al PODER sistémico. Estos historiadores antropológicos no escriben historias del impacto de Occidente en el mundo, sino historias de los pueblos indígenas no occidentales, gentes que desempeñan un papel activo en las historias que ayudan a crear (Jean Comaroff, 1985; Sahlins, 1995).

El futuro

Los etnohistoriadores contribuyeron en una época a vincular antropología e historia, cuando la primera ignoraba en gran medida a la segunda y ésta desatendía manifiestamente a las sociedades indígenas de pequeña escala. Aunque la etiqueta «etnohistoria» puede resultar todavía sospechosa, su metodología no lo es. Redenominada «historia antropológica», la metodología implica, como siempre, la combinación de método y teoría en uso en la historia y la antropología, centrados en la historia o historiografía de algún grupo étnico. El grado en que los historiadores antropológicos incluyen la teoría y estructuran la historia en la narrativa sigue siendo materia de preferencia disci-

plinar —los antropólogos tienden a permanecer comparativos, explícitos y analíticos; los historiadores a consignar la teoría a notas finales y siguen primando la narrativa— pero cada año aparecen excepciones. No hay razón alguna para pensar que la etnohistoria, como historia antropológica, no siga desarrollándose. SK
Véase también HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA.

etnología *Véase* ETNOGRAFÍA y ETNOLOGÍA.

etnomusicología Estudio antropológico de la MÚSICA como fenómeno específico de una cultura y aspecto universal del comportamiento social humano (véase Merrian, 1964; Nettl, 1983). Algunas veces clasificada como la musicología de la música «no occidental» o «étnica», la etnomusicología contemporánea es, en términos teóricos y metodológicos, considerada con más exactitud como rama especializada de la antropología cultural, paralela en sentido lato a la ETNOBOTÁNICA, LA etnopoética o la etnosemántica.
El universo investigado por los etnomusicólogos incluye las propiedades acústicas del sonido musical, los procesos cognitivos y somáticos implicados en la creación musical, la construcción física de los instrumentos, la posición social de los músicos, las relaciones entre estilo musical e identidad, y la estructura económica de la industria de la grabación. En términos conceptuales, la etnomusicología se unifica alrededor de un conjunto de cuestiones fundamentales: ¿existen estructuras cognitivas compartidas subyacentes a la creación y percepción de la música en todas las sociedades? ¿Qué relación guarda la música con la identidad y las emociones? ¿Cómo se relaciona la música con otras formas de expresión, como el lenguaje y la danza? ¿Qué relaciones median entre los modelos musicales y la organización social?
La etnomusicología ha sido alimentada a lo largo de toda su historia por la tensión dialéctica entre relativismo —la idea de que la música debe entenderse en primera instancia en términos émicos o «nativos»— y comparación transcultural o intermusical. Ya en el siglo XVIII, Jean Jacques Rousseau (1768) usó ejemplos de canciones indias norteamericanas, chinas, persas y suizas en apoyo de su argumento de que «los grandes efectos de los sonidos en el corazón humano» no se basaban en las leyes físicas de la acústica —como se creía mayoritariamente en su tiempo—, sino más bien en el papel de la música como «signo conmemorativo» específico de cada cultura. Un siglo más tarde, el lingüista y físico inglés Alexander J. Ellis, precursor del estudio de la organización de los sistemas tímbricos no occidentales, llegó a la conclusión que «la escala musical no es una, no es "natural" ni siquiera fundada necesariamente en las leyes de la constitución del sonido musical ... sino muy diversa, muy artificial y muy caprichosa» (Ellis, 1885). Ellis aportó una confirmación empírica del argumento rousseauniano de que los procesos musicales son en gran medida determinados por la cultura más que por la física del sonido.
Estas impresiones comparativas acerca de las diferencias entre sistemas musicales informaron el trabajo de eruditos que establecieron la musicología comparativa (*vergleichende Musikwissenschaft*) como disciplina académica. Desde el Archivo de Fonogramas de Berlín (fundado en, 1900), Erich von Hornbostel y sus colegas analizaron registros gramofónicos reunidos por estudiosos, misioneros y administradores coloniales, y sus publicaciones se centraron principalmente en la descripción de sistemas tonales, la clasificación de instrumentos musicales y las implicaciones de los datosmusicales para el estudio de la difusión cultural. Es

interesante observar que la propia tecnología que hizo posible esta detallada comparación —el gramófono, inventado en 1877— fue también la responsable de la separación del sonido musical de las razones sociales y culturales de su existencia (ésta es una materia todavía importante en etnomusicología, en especial en el estudio de la música popular vehiculada por los medios de masas y «grabaciones sobre el terreno»; véase Keil y Feld, 1994, pp. 247-289).

La adopción del TRABAJO DE CAMPO etnográfico como método preferido —y la oportunidad de observar la creación de música en un contexto cultural— llevaron a principios del siglo XX a reconsiderar los enfoques comparativos anteriores. En su trabajo sobre la música pueblo, Benjamin Ives Gilman (1908) llegó hasta el punto de cuestionar la validez transcultural del concepto europeo de las «escalas» musicales (Ellingson, 1992, pp. 123-125). Otros autores ampliaron el enfoque del análisis musical para incluir parámetros como ritmo, tempo, timbre, «color tonal» y textos de canciones (Densmore, 1918), mientras que otros desarrollaron análogos musicales de la noción antropológica de ÁREAS DE CULTURA (Herzog, 1936; H. Roberts, 1936).

A partir de la segunda guerra mundial, muchos etnomusicólogos, críticos frente a modos previos de comparación de culturas, han centrado su atención en la investigación etnográfica. Aunque algunas de sus publicaciones tratan de describir las culturas musicales como sistemas completos (McAllester, 1954; Meriam, 1967; Seeger, 1990, Nettl, 1989), la tendencia general ha ido hacia el estudio de problemas teóricos específicos, como el papel de la música en las prácticas curativas (Roseman, 1991; Friedson, 1996), las CLASIFICACIONES émicas de la música y los músicos (Ames y King, 1971; Sakata, 1983), el papel cultural de los instrumentos (Berliner, 1978), la ORGANIZACIÓN SOCIAL de los músicos (Neuman, 1980), las interacciones de música y LENGUAJE (Agawu, 1995) y la relación de la estética musical, los valores y el poder social (Chernoff, 1979; Feld, 1982; Keil, 1979). Ampliando definiciones previas del campo como el estudio de la «música étnica», la etnomusicología incluye actualmente el estudio de la música popular (Guilbault, 1993; Manuel, 1993; Walser, 1993), la música de las poblaciones de emigrantes (Turino, 1992; Erlman, 1995) y la etnografía de los conservatorios de música clásica (Kingsbury, 1988; Nettl, 1995).

Pese a este predominio global de los estudios particularizados, la comparación ha seguido siendo un importante objetivo de los etnomusicólogos. El esquema comparativo más importante de los últimos treinta años es el Proyecto de Cantometría de Alan Lomax (Lomax, 1968), que aporta conclusiones acerca de la relación del estilo de canto, valores culturales y la organización social basadas en correlaciones estadísticas. Aunque los procedimientos estadísticos y los supuestos teóricos subyacentes a la cantometría han sido criticados, los intentos recientes de desarrollar una «sociomusicología» comparativa informada por la ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA, los estudios culturales y la ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA (Keil y Feld, 1994) reconocen explícitamente a la obra de Lomax como fuente de inspiración.

Una de las cuestiones metodológicas centrales en la etnomusicología contemporánea es la posición epistemológica de la experiencia musical del propio investigador. Empezando a principios de la década de 1950, Mantle Hood propugnó el estudio directo de la música como paso a la «bimusicalidad» (competencia en dos o más sistemas musicales). Esta idea logró un gran impacto en la etnomusicología de las décadas de 1960 y 1970 y llevó a la introducción de cursos universitarios so-

bre «músicas del mundo», a menudo a cargo de artistas visitantes. Aunque está claro que la interpretación no siempre es un medio privilegiado de acceder a la experiencia musical subjetiva de otros, los trabajos recientes sobre la fenomenología de la investigación musical (T. Rice, 1994) sugieren que el medio por el que un investigador aprende a ejecutar e interpretar la música es en sí mismo un proceso digno de atención analítica.

En los últinmos años, cuestiones de propiedad musical, ética del trabajo de campo y política de representación etnomusicológica (incluidas las grabaciones en audio y vídeo, así como los documentos textuales) han suministrado nuevos focos de discusión y debate. Esforzándose por reestructurar sus técnicas y teorías en una era caracterizada por cambios masivos en la circulación de la música, los etnomusicólogos mantienen su inveterada doble fascinación dual por la diversidad y la universalidad de la expresión musical humana. CW

Véase también DANZA.

etnopoesía *Véase* POESÍA.

etnopsicología Estudio de las teorías indígenas de la estructura y la dinámica psicológicas. Es descendiente directa y más reciente de la ETNOCIENCIA y, como su predecesora, se basa en detallados análisis lingüísticos de categorías nativas para ganar acceso al «modo en que piensan que piensan». Pero mientras que la etnociencia ordenaba formalmente las respuestas a cuestiones específicas en taxonomías abstractas, a menudo muy remotas respecto a la vida diaria, los etnopsicólogos concentran su atención en el DISCURSO y la NARRATIVA naturales. Las influencias principales se encuentran en el trabajo de Lakoff y Johnson (1980) sobre las metáforas y metónimos usados para conceptualizar la emoción, y en los esfuerzos de Roy D'Andrade (1985, 1987) por desarrollar «esquémas» culturalmente construidos acerca del trabajo de la mente.

Junto con las inspiraciones técnicas ofrecidas por los lingüistas y la antropología cognitiva, la etnopsicología es claramente deudora de la antropología boasiana de Ruth BENEDICT y Margaret MEAD, así como de la ANTROPOLOGÍA INTERPRETATIVA representada principalmente por Clifford GEERTZ. Citado a menudo en este contexto es también Robert Levy (1984), uno de los primeros en poner de manifiesto las llamadas categorías de pensamiento nativas. Con todo, la obra más citada a guisa de ejemplo es la que reúne los exhaustivos relatos fenomenológicos de la visión sibjetiva del mundo de los salteaux (véase un ejemplo característico en Hallowell, 1960a).

Todos los estudios de etnopsicología se basan en dos premisas. La primera es que lo que los investigadores han reunido laboriosamente de las narrativas nativas y de su discurso no son simplemente piezas fragmentadas de una contradictoria sabiduría popular, sino que más bien constituye un modelo profundo, coherente y organizado que puede ser convincentemente reconstruido por el investigador de campo (Kirkpatrick y White, 1985). La segunda es que los modelos culturales así reconstruidos sirven como «intuiciones vitales» que guían, orientan y dirigen la acción para construir y centrar el conocimiento y la experiencia ordinarios en un mundo cultural particular (Quinn y Holland, 1987, p. 12).

Fiel a las raíces de la antropología interpretativa, el proyecto de los etnopsicólogos a menudo supone también que cada cultura posee su propia manera, singular e irreductible, de experimentar el mundo (aunque esta adición no deriva necesariamente de las primeras premisas de la disciplina), y muchos autores argu-

mentan igualmente que las teorías occidentales de la mente y la emoción han dejado de ser válidas y no menos culturalmente construidas que las sostenidas por cualquier otra psicología indígena. Esta orientación puede convertirse en crítica de un presunto egocentrismo occidental a la luz de las supuestas visiones sociocéntricas de otras culturas.

Por ejemplo, Catherine Lutz (1985, 1988) señaló que los pueblos ifaluk «sociocéntricos» del Pacífico Sur poseen su propia psicología indígena mental-emocional específica, que difiere radicalmente de la de Occidente en varios aspectos importantes. Se dice, así, que los ifaluk unen sentimiento y emoción en un solo constructo, y para acentuar la voluntad a la vez que el control, de modo que son capaces de elegir conscientemente el ocultar completamente (en oposición a la represión inconsciente) las expresiones socialmente disruptivas de enfado e irritación. Igualmente se dice que los ifaluk experimentan y cognitivamente construyen estados emocionales-mentales específicos como el *fago*, que es una combinación de compasión, amor solícito y tristeza. Y más importante aún, en contraste con Occidente, los ifaluk experimentan el sentimiento no como algo que surge como impulso interno espontáneo y personal, sino como resultado natural de situaciones sociales y relaciones prototípicas. Así, una mujer Ifaluk dice: «Yo te *fago* porque me das cosas ... si me cuido de ti, te doy cosas y hablo contigo, sé que tu *fago* a mí» (Lutz, 1988, p. 139).

Aunque el trabajo de Lutz y el de otros etnopsicólogos ha producido interesantes resultados, sigue vulnerable a la crítica de que los modelos indígenas de psicología son un constructo de los procedimientos de pesquisa usados por el investigador y, quizás, del propio intento del etnógrafo de conferirles coherencia (Keesing, 1987). Más aún, incluso en caso de que exista una psicología cultural indígena coherente, ¿puede realmente dar razón de toda la realidad psicológica? Puede que, como arguyó Gerber, «el sistema conceptual cultural no exprese todos los aspectos fenomenológicos de los complejos eventos internos e incluso que los enmascare» (1985, p. 159). Así, privilegiando la descripción local de las estructuras emocionales-psicológicas puede que la etnopiscología cierre la puerta a la comparación transcultural al tiempo que supone que las gentes son plenamente conscientes y poseen el control de sus propias vidas mentales, supuesto muy cuestionable a la luz de los trabajos de DURKHEIM y Freud. Por último, al igual que la etnociencia, puede que la etnopsicología revele cierta tendencia al ahistoricismo y sea insensible a los matices de contexto y conflicto, privilegiando la descripción de un modelo abstracto sobre el proceso, la autoría y el interés (véase A. Howard, 1985). Sin embargo, a pesar de las numerosas cautelas, la etnopsicología se ha demostrado muy valiosa revelando «el sistema conceptual [que es] útil como modelo del sentimiento correcto, configurando una base emocional para el desarrollo de la acción moralmente apreciada» (Gerber, 1985, p. 159).

CL

Otras lecturas Caws, 1974; Fogelson, 1982; Heelas y Lock, 1981; Randall, 1976; M. Rosaldo, 1984; E. Schieffelin, 1976; Spiro, 1984.

etnozoología Estudio de la zoología «popular» o conjunto de categorías taxonómicas reconocidas por las diferentes sociedades. Alfred R. Wallace (1853) observó hace mucho tiempo que las taxonomías locales eran a menudo mucho más precisas que las que usaban los especialistas en historia natural, observación que cayó en saco roto. Al estudiar las clasificaciones, los antropólogos han puesto

el acento en la exploración de los predicados subyacentes a los sistemas de CLASIFICACIÓN y, bajo el epígrafe TOTEMISMO, el generalizado supuesto previo de una especial relación entre los humanos y los ANIMALES.

Los evolucionistas unilineales plantearon tres estadios de la evolución humana, empezando por uno «totémico» en el que los humanos se creían descendientes de los animales; así, el totemismo tuvo su origen como religión y como institución social. DURKHEIM (1915) sugeriría más tarde que ambas estaban inextricablemente vinculadas. Freud (1918), RIVERS (1941b), BOAS (1914), MALINOWSKI (1948) y RADCLIFFE-BROWN (1930) consideraron tentativamente los impulsos totémicos entre los «primitivos» de manera más empírica o funcionalmente orientada. Claude LÉVY-STRAUSS (1963b) afirmaría tiempo después que el totemismo respondía a un proceso universal del pensamiento humano.

Debates recientes identifican tres oleadas en los estudios de clasificación:

1. *Naturalista:* los animales poseen marcadas características que los agrupan «naturalmente» (por ejemplo, pelo o plumas). La noción se confunde, no obstante, cuando se da cabida a la clasificación «animales de carbón», donde osos, águilas, venados y cisnes se clasifican conjuntamente porque todos presentan «puntas» o extremidades oscuras (Lévi-Strauss, 1966, p. 147).

2. *Idealista:* sistemas simbólicos basados en principios universalmente inteligibles (o lógicos).

3. *Constructivista:* clasificaciones cuyo origen se encuentra en los esfuerzos (humanos) por organizar la experiencia, y donde la sociedad surge mediante/desde los significados asignados en este proceso de clasificación; de este modo se espera que los modelos de clasificación sean culturalmente únicos. ES

Véase también ESTRUCTURALISMO.

Otras lecturas M. Douglas y Hull, 1992; R. Willis, 1990.

etología Estudio biológico del comportamiento explicado por vía de los cuatro porqués de la biología: mecanismo, filogenia, ontogenia y función (Tinbergen, 1963).

Aunque su origen puede encontrarse en *The expression of emotions in man and animals* (1872) de Darwin, y en trabajos de autores como Heinroth, Huxley y Whitman de principios del siglo XX, la etología surgió primariamente en Europa hacia 1930 en respuesta al conductismo norteamericano, perspectiva dominante por entonces en los estudios del comportamiento. Contrariamente al conductismo, con su énfasis en la elucidación de los mecanismos de aprendizaje y memoria mediante estudios controlados de laboratorio, la tradición etológica europea destacaba la consideración del comportamiento en relación con el contexto natural del animal. Bajo la dirección de Tinbergen (1951), Lorenz (1952), Von Frisch y Thorpe (1956), los años inmediatamente posteriores a la segunda guerra mundial fueron testigos de lo que ha dado en llamarse la edad de la etología clásica.

Los primeros etólogos eran zoólogos de amplia formación y su origen académico se hizo evidente desde el primer momento. Burghardt (1973) distinguió cinco rasgos de la «actitud etológica» frente al estudio del comportamiento: (1) el estudio de los modelos comportamentales ecológicamente significativos; (2) la fundación de estudios descriptivos; (3) la comparación de numerosos comportamientos en múltiples especies; (4) la comparación de comportamientos similares en especies estrechamente relacionadas; y (5) el rechazo hacia el uso exclusivo de animales domesticados.

La etología se distingue de su disciplina hermana, la ecología comportamental (o SOCIOBIOLOGÍA) primariamente por el origen de sus hipótesis. La etología es fundamentalmente un empeño inductivo (Tinbergen, 1963). Las hipótesis relativas a la función de un comportamiento dado derivan de la observación cuidadosa de un animal, por lo común en su contexto natural. La ecología comportamental, por otra parte, adopta un enfoque más deductivo para el estudio del comportamiento, caracterizado por pruebas para verificar predicciones específicas derivadas de la teoría de la selección natural y el uso de modelos formales, como la teoría del juego (J. Krebs y Davies, 1993). Dada la amplia definición de «etología», la ecología comportamental puede considerarse como área de la etología específicamente dedicada a los aspectos funcionales del comportamiento (G. Barlow, 1990).

Con anterioridad, la etología había sido asociada con el estudio del instinto, término imprecisamente definido que a grandes rasgos significaba comportamiento «genéticamente determinado» (Tinbergen, 1951). Este enfoque concitó muchas críticas, en particular de los psicólogos comparativos norteamericanos. Lehrman (1953), por ejemplo, tachó a los etólogos, por atender al instinto, de haber dicotomizado el comportamiento en innato y aprendido. Esta crítica fue fundamental para que Tinbergen (1963) sumara la ontogenia a los focos de investigación existentes: mecanismo, filogenia y función, previamente propuestos por Huxley (1942). Ello llevó a la integración de la psicología comparativa y la etología llevada a cabo por Hinde (1966), cuyo trabajo de síntesis desarrolló el concepto de ontogenia como proceso mediante el cual se expresan los fenotipos comportamentales a través de la compleja dialéctica de genotipo y medio ambiente. La obra de Hinde llevó a darse cuenta de que procesos de aprendizaje específicos estaban a su vez sujetos a la selección natural (G. Barlow, 1989), dinámica que J. Gould y P. Marler (1987) describieron como «aprendizaje instintivo». Este enfoque ha sido particularmente fructífero en los trabajos realizados sobre la adquisición del LENGUAJE humano (Pinker, 1991, 1994).

La etología ejerció una influencia tremenda en la antropología en los primeros estudios de campo realizados en primates no humanos (Kummer, 1971) y, más tarde, en grupos humanos recolectores (Lee y DeVore, 1976; R. Bailey y DeVore, 1989). La mayor parte del trabajo etológico de campo en humanos se realiza actualmente de manera explícita en contexto con la ecología comportamental; es decir, se centra en aspectos funcionales del comportamiento, como estrategias de éxito reproductivo (Borgerhoff Mulder, 1990), obtención de alimentos (K. Hawkes, 1991) o ambos (Kaplan y Hill, 1985). Sin embargo, los progresos recientes en biología comparativa (Brooks y McLennan, 1991) han animado a los investigadores a integrar sus estudios de comportamientos particulares en teorías más amplias acerca de su origen y evolución (filogenia), incluidos la vocalización (Hauser, 1993) y los ciclos de celo (Pagel, 1994).

La etología ha despertado interés y polémica a la vez, como documenta la historia de este campo escrita por Thorpe (1979), y la etología humana en particular ha motivado estudios que han despertado un interés cada vez mayor. Entre éstos destacan sobre todo los de Eibelfeldt (1989) de corte clásico, y de J. Archer (1992) sobre los vínculos entre la etología y el desarrollo humano. JJO

Otras lecturas Borgerhoff Mulder, 1991; Hinde, 1983; Eric Smith, 1992; Eric Smith y Winterhalder, 1992.

eugenesia Es un concepto muy controvertido y proteico definido por Francis Galton (primo de Charles Darwin) como «ciencia para mejorar la raza y que en modo alguno se restringe a cuestiones de apareamiento juicioso, sino que ... atiende a todas las influencias que tienen, por remota que sea la manera, a suministrar a las mejores razas o tipos de sangre una mejor oportunidad para prevalecer rápidamente sobre las menos idóneas» (1883, p. 24). Aunque hoy es casi general el consenso en que la eugenesia (del griego *eugenes*, «de buen nacimiento») no debe practicarse, como en el caso del RACISMO es escaso el acuerdo sobre su significado.

Gracias a sus estudios sobre eminentes familias británicas, Galton había llegado a la conclusión que virtualmente todos los rasgos mentales y morales pasaban de los progenitores a los hijos, y que las familias de más valía eran las que producían menos vástagos. Para contrarrestar lo que entendió como tendencia catastrófica, Galton propuso extender los métodos de los criadores de animales a su propia especie. Los humanos debían hacerse cargo de su propia evolución, animando a los de «valor cívico máximo» a engendrar más hijos (eugenesia «positiva») y desanimando a los estúpidos y descuidados de hacer otro tanto (eugenesia «negativa»).

Galton no fue el primero en sugerir que los apareamientos fueran controlados en aras de mejorar la raza humana. En la República de Platón, inspiradora de tantas utopías posteriores, los gobernantes decidían quiénes debían tener hijos y cuántos. Sin embargo, fue la propuesta de Galton la primera en propugnar un movimiento social en este sentido.

Este movimiento adoptó formas muy diversas en países diferentes (M. Adams, 1990). La religión, la tradición científica y el grado de mezcla racial influyeron en el cariz esperanzador o desastroso de estos movimientos. En los países católicos con criterios lamarckianos de la herencia y un alto grado de mezcla racial (como Francia y Brasil) se entendió que las mejoras en la herencia y en el medio ambiente eran paralelas codo (W. Schneider, 1990; Stepan, 1991). En Gran Bretaña, Estados Unidos, Escandinavia y Alemania, no obstante, los eugenistas menospreciaron el valor de la reforma ambiental y consideraron al pobre irremediablemente inadecuado. En Estados Unidos y Alemania quedaron incluidos en la lista de riesgo las minorías étnicas. Sin embargo, incluso en estos últimos países, los movimientos eugenistas fueron considerablemente más diversos de lo que los historiadores creían. La mayoría de los eugenistas eran políticamente conservadores y socialmente pesimistas. Pero el movimiento sedujo asimismo a una amplia gama de reformadores. Se encontraba eugenistas a uno y otro lado de los argumentos sobre el valor del CAPITALISMO, la GUERRA y, especialmente, sobre el rol de las MUJERES. Mientras que los eugenistas destinaban sus argumentos a justificar las restricciones sobre la anticoncepción, el sufragio y las oportunidades educacionales para las mujeres, los radicales sociales utilizaban otros argumentos eugenésicos para atacar a los primeros. Algunos eugenistas afirmaron que la guerra fortalecería a la RAZA; otros la denunciaron, con el aserto de que la guerra moderna sacrificaba a los hombres más sanos y valientes (Crook, 1994). Aunque la mayoría de los eugenistas salieron en defensa del capitalismo, los radicales contrarrestaron sus argumentos diciendo que solamente en una sociedad sin clases sería posible separar la valía innata de carácter genético de la buena suerte propiciada por el medio (D. Paul, 1984). Las políticas amparadas bajo el estandarte de la eugenesia in-

cluían desde propaganda, moratorias fiscales, abogacía por el control de la natalidad y del «amor libre» hasta la segregación y esterilización de los «débiles mentales», restricción de la inmigración y, en el caso más extremo, los programas nazis de *Lebensborn* («fuente de la vida») y de exterminación.

Los eugenistas gozaron de gran predicamento en los primeros decenios del siglo XX. Hacia 1910 la eugenesia era uno de los temas más abordados en la *Reader's guide to periodical literature* (Reilly, 1991, p. 18). El mensaje de que una buena crianza importaba a todos ocupaba lugar destacado en los libros de texto universitarios, y aun de segunda enseñanza, en las revistas populares, en los servicios eclesiásticos y en las películas. Aparte de la Iglesia católica y del Partido Laborista británico, era muy escasa la oposición organizada antes de la segunda guerra mundial, aun cuando ocasionalmente se alzaban voces contrarias a políticas específicas. Genetistas destacados, como Charles Davenport y Edward M. East, y antropólogos físicos como Earnest Hooton y Ales Hrdlicka fueron sus entusiastas paladines. La eugenesia recibió el apoyo de todos los miembros de la dirección editorial de la publicación norteamericana *Genetics*, fundada en 1916 (Ludmerer, 1972, p. 34). En la Alemania de entreguerras, donde la ciencia de la genética humana estaba particularmente adelantada, el apoyo era prácticamente universal (Harwood, 1989). Incluso aquellos que rechazaban algún que otro aspecto de la eugenesia raramente la condenaron en su totalidad. Que el interés del estado por quién se reproducía era absolutamente legítimo era un sobreentendido. En Estados Unidos, ningún investigador se reveló más escéptico frente a la eugenesia que Franz BOAS. Pero, hasta él creía apropiado «suprimir aquellas clases deficientes que, con rigurosos métodos, podían ser demostradas así en razón de causas hereditarias, e impedir las uniones que inevitablemente llevarían al nacimiento de progenie enferma» (1916, p. 478).

Ideas como la eugenesia, que en un tiempo parecieron de sentido común, hoy han dejado de ser respetables. Este cambio se explica en gran medida por la convergencia de diversas tendencias sociales; en particular, el ascenso del movimiento de las mujeres, la inclinación por el respeto de los derechos del individuo, y el desarrollo de una amplia jurisprudencia sobre privacidad y libertad reproductiva (D. Paul, 1992, pp. 676-679). Hacia 1960, el principio de la autonomía reproductiva gozaba de aceptación prácticamente general y «eugenesia» pasó de ser una voz loable a convertirse en un esperpento. No obstante, las cuestiones que en su día fueron foco de la eugenesia han cambiado, no desaparecido. La cuestión de si las pruebas prenatales representan una nueva clase de eugenesia es particularmente candente. Quienes están en favor de dichas pruebas suelen decir que sólo los programas coercitivos pueden ser tachados de «eugenésicos»; pero muchos críticos opinan que integran políticas que aumentan nuestra capacidad de elegir la clase de hijos que queremos (Duster, 1990). DBP

Otras lecturas Kevles, 1985; J. Marks, 1995; Mueller-Hill, 1988; D. Paul, 1995.

Evans-Pritchard, E. E. (1902-1973) Edward Evans-Pritchard nació en Sussex, Inglaterra, en 1902. Entre 1946 y 1970 fue profesor de antropología social en Oxford, adonde atrajo a figuras tan importantes como Lienhardt, Beattie, Pocock, Dumont, Needham, Douglas y Beidelman. Murió en 1973. Además de sus numerosos libros (citados en lo que sigue) y artículos, muchos de éstos como borradores de capítulos, es autor con

Meyer Fortes de *African political systems* (1940).

En Oxford, a partir de 1960, Evans-Pritchard inculcó el interés en MAUSS, Hubert y HERTZ, fomentando un estilo de pensamiento analítico cuya importancia no ha mermado. Sus alumnos mostraron gran interés en el aspecto filosófico de la obra de DURKHEIM, muy poco en su FUNCIONALISMO. La mayoría adoptaron la postura ulterior de Evans-Pritchard en contra de RADCLIFFE-BROWN, en el sentido de que el lugar de la antropología se encuentra con las humanidades, como la historia, no con imitaciones de las ciencias naturales, y que la «teoría» es con demasiada frecuencia un sustituto del proceso intelectual de pensar (Evans-Pritchard, 1964). Con la llegada del ESTRUCTURALISMO fueron muchos los que le encontraron afinidades con Evans-Pritchard, como también pueden hallársele con el filósofo de la historia R.G. Collingwood.

Evans-Pritchard ásistió a los seminarios de MALINOWSKI en la década de 1920, pero no tardaron en disentir. Las deudas intelectuales que reconoció fueron sobre todo con la *Année sociologique* y con W. Robertson SMITH. En sus conferencias, publicadas póstumamente, reconoció mérito particular a los pensadores escoceses y franceses de la Ilustración (Evans-Pritchard, 1981).

Entre 1926 y 1936, Evans-Pritchard trabajó en Sudán, sobre todo con los azande, aunque también, durante períodos más cortos, con los anuak y, en su estudio más célebre con los nuer, donde las condiciones políticas eran espeluznantes (D. Johnson, 1982). También enseñó en El Cairo. Al estallar la segunda guerra mundial, condujo tropas anuak contra los italianos en la frontera con Abisinia (Etiopía). Más tarde fue destinado a Líbano, y luego a Libia. Una de sus caracterizaciones, muy reelaborada con los años, fue la de viajero, narrador, pistolero ocasional (!) y resuelto bebedor, pero él era moral e intelectualmente una persona compleja, complejidad que se agudizó con la edad dando origen a numerosas anécdotas acerca de su persona.

Su experiencia en Libia le permitió escribir *The Sanusi of Cyrenaica* (1949), que fracasa como antropología: las tribus árabes de Libia se describen según el modelo de los muy diferentes nuer (sudaneses meridionales) y, junto con la historia local, se reducen a mero apéndice de la familia sanusi de pensadores islámicos. La obra fue celebrada como manifiesto político. La recién fundada Organización de las Naciones Unidas sancionó una Libia independiente con el jefe de la orden sanusi como rey. La advocatoria de Evans-Pritchard tuvo quizás más efecto del que usualmente cabe al antropólogo. Sin embargo, su reputación académica se basa principalmente en sus análisis del Sudán meridional (musulmán).

Enfrentados con creencias aparentemente «irracionales» como la BRUJERÍA, los antropólogos ofrecieron dos respuestas. En primer lugar, era útil (la respuesta funcionalista); en segundo, tenía sentido intelectual. Ésta fue la respuesta de Evans-Pritchard, quien subrayando la práctica cotidiana argumentó que, dadas unas pocas premisas, el mundo azande de la brujería acogía a gente razonable que actuaba con rigor intelectual. Decenios más tarde, sus argumentos atrajeron a muchos filósofos de la ciencia. Algunos puntos clave al efecto aparecen en *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (1937, pp. 5, 8):

> Siempre me he preguntado «¿Cómo?» en vez de «¿Qué?» ... Mis interpretaciones quedan contenidas [por consiguiente] en los propios hechos, porque los he descrito de tal manera que las interpretaciones emergen como parte de la descripción. Mi

propósito ha sido que algunos términos ingleses reflejaran las nociones azande y usar el mismo término solamente y siempre que se discute la misma noción.

La debilidad del libro, en retrospectiva, reside en que carece de consciencia histórica pues la jerarquía de conocimiento, manifiesta en el uso de oráculos, enmascara el hecho de que la administración colonial había quebrado la polis azande.

The Nuer (1940), el libro de Evans-Pritchard más leído, trata de grupos de pastores que negaban la existencia de una jefatura formal, pero llanamente constituían un mundo moral. La obra presenta dos secciones, una sobre ecología, otra sobre linajes y sistema tribal, vinculadas por un capítulo sobre cronología. Algunos leerían la última parte del libro en términos de equilibrio de poder. La lectura más productiva ve «oposición» como relación abstracta que denota cómo veían los nuer el mundo y su lugar en él. Una relación de esta clase puede ser «expresada» por sucesos tan diferentes como la disputa y el matrimonio. El análisis es explicativo, no predictivo.

Nuer religion (1956) abunda en consideraciones previas. El cuidado de los nuer en aspectos de distinción y separación es recurrente en contextos al parecer tan diferentes como VENGANZA de sangre, territorio, matrimonio y la relación del espíritu (*kwoth*) con la creación. El colapso de las distinciones pone en peligro al orden moral. El jefe piel-de-leopardo, o sacerdote terrenal, que había aparecido en *The Nuer* como mediador, aparece aquí como rector de esta distinción, y su opuesto, el profeta, como el buscador de la unión ideal. Los intereses religiosos del propio Evans-Pritchard (en la década de 1940 se convirtió al catolicismo) tiñen intensamente el libro, pero deja cuidadosamente intactas las declaraciones de los nuer.

Considérese su exposición, que recoge Levy-Bruhl (1926) de la declaración nuer de que «los gemelos son aves». Para los nuer los gemelos son extraordinarios; lo extraordinario es *kwoth*, que se asocia con lo Alto; y las aves, de las alturas, son hijas de *kwoth*. El lector adquiere incluso conocimiento de por qué los gemelos eran bautizados a menudo con nombres de tipos de ave particulares. Toda declaración o acción nuer es cuidadosamente vinculada con otras, mientras que la interpretación audaz (demasiado común hoy en la antropología) es reducida al mínimo. No hay neccesidad de una «cultura nuer» misteriosa.

Kingship and marriage among the Nuer (1951) es una obra técnica que analiza el efecto denominado incesto (véase TABÚES DE INCESTO). El análisis es de nuevo explicativo no predictivo, y permite al lector el seguimiento de las afirmaciones nuer. Estos trabajos han sido reanalizados muchas veces. El cuidadoso estilo expositivo significa que es posible discrepar de Evans-Pritchard y llegar, con su propio material, a conclusiones diferentes. Este rasgo sigue siendo hoy el marchamo de la buena etnografía. PD

Otras lecturas Beidelman, 1974a; J. Burton, 1992; M. Douglas, 1980.

evolución, evolucionismo social (y cultural) El concepto de evolución social es uno de los más importantes en la historia de las ciencias sociales. En el siglo XIX, la de sociología y la antropología atendieron primariamente al estudio del desarrollo de la evolución de las sociedades humanas desde sus formas más simples y tempranas hasta el presente. La evolución social es hoy uno de los temas, entre muchos, objeto del estudio de sociólogos y antropólogos, aunque sigue conservando enorme interés.

El uso más generalizado entre los especialistas entiende «evolución social» como el conjunto de cambios sociales que

revelan cierta direccionalidad o secuencia lineal. Además, igualmente suele entenderse que implica transformaciones en la forma o tipo de sociedad o de una de sus subunidades (cambio cualitativo), y no sólo modificación de grado o medida (cambio cuantitativo). Las teorías de la evolución social se concentran, pues, en identificar y explicar las secuencias direccionales del cambio social cualitativo. Muchos estudiosos han argumentado que una teoría evolucinaria supone una especie de despliegue teleológico de potencialidades latentes en la vida social, pero no es así. Muchas teorías evolutivas, incluidas las más recientes, han abandonado este supuesto. También se ha dicho con frecuencia que las teorías evolutivas postulan una rígida secuencia de estadios por los que deben pasar todas las sociedades, así como que niegan la posibilidad de la regresión o incluso la existencia de situaciones de dilatado equilibrio estable, conceptos a todas luces equivocados. La mayoría de las teorías evolutivas proponen tipologías flexibles que confieren a la historia cierta medida de indeterminación, de modo que las más consideran la continuidad y la regresión importantes fenómenos sociales que, como la evolución, requieren explicación.

Desarrollo histórico de las teorías evolutivas

La teorías evolutivas de la sociedad humana surgieron con plena fuerza en la segunda mitad del siglo XIX. Fueron muchos los científicos sociales estudiosos de la evolución en esa época, pero el espacio sólo nos permite atender a los más importantes: Herbert SPENCER, Lewis Henry MORGAN, Edward Burnett TYLOR y Karl Marx y Friedrich Engels.

Spencer (1876) formuló una ley general de la evolución que afirmaba la tendencia de todas las sociedades a cambiar desde un estado de homogeneidad incoherente a otro de heterogeneidad coherente, es decir, la tendencia a una creciente diferenciación de los fenómenos. Spender identificó cuatro tipos de sociedad humana evolutiva: simple, compuesta, doblemente compuesta y triplemente compuesta, que abarcaban desde las sociedades primitivas políticamente huérfanas de gobierno a las sociedades complejas. También identificó otra tipología, la militar-industrial. Las sociedades militares se caracterizaban por la subordinación del individuo al todo social, mientras que en las sociedades industriales el individuo goza de muchas más libertad. En general Spencer vio un movimiento evolutivo de las primeras a las últimas.

Morgan desarrolló un concepto de evolución social diferente, que presentó en su *Ancient society* (1877). Identificó tres «períodos étnicos» principales en la historia humana: salvajismo, barbarie y civilización. Se trata esencialmente de estadios de desarrollo tecnológico por los que los humanos discurrieron desde su condición de cazadores-recolectores a sociedades basadas en una agricultura compleja y en la escritura. Morgan examinó, asimismo, la evolución del gobierno de la familia y de la propiedad. En su análisis de las instituciones gubernamentales, a las que dedicó gran atención, concibió dos planes evolutivos principales en lo referente al gobierno: *societas*, sociedades relativamente democráticas e igualitarias organizadas en torno a relaciones de parentesco; *civitas*, en cambio, se caracteriza por la propiedad y el territorio como principios integradores de la sociedad. Las desigualdades sociales y económicas son patentes y el estado ha hecho acto de presencia.

Tylor (1871) es famoso por el uso que hizo de las «supervivencias» como base para demostrar las secuencias evolutivas. Se trata de aspectos de la cultura que

han sido llevados a estadios de la evolución social más allá de los que les dieron origen. En opinión de Tylor demostraban que los estadios contemporáneos de la cultura habían evolucionado de otros previos. El evolucionismo de Tylor, mucho más que el de Spencer o Morgan, se concentró en la evolución de los aspectos mentales e ideacionales de la vida social, especialmente en lo tocante a la religión. El pensamiento de Marx y Engels discurrió en una dirección muy diferente de la de Spencer, Morgan y Tylor. Marx y Engels se centraron en la evolución de los MODOS DE PRODUCCIÓN en la historia mundial, entendiendo por modos de producción las concatenaciones de fuerzas productivas (en gran medida según el nivel de desarrollo tecnológico) y en las relaciones de producción (formas de propiedad de las fuerzas productivas). En *The German ideology*, Marx y Engels (1947) identificaron cuatro estadios evolutivos básicos, cada uno de los cuales se asocia con determinadas relaciones de producción: comunismo primitivo, esclavitud, feudalismo y capitalismo. Tras la muerte de Marx, Engels desarrolló sus propias ideas evolutivas, algo diferentes (Engels, 1902). Consideró dos leyes dialécticas del cambio, a las que se refirió como Ley de Transformación de la Cantidad en Calidad y Ley de Negación de la Negación, que en el fondo apuntan a la noción hegeliana de las «contradicciones internas» de un fenómeno como motor de su paso de un estadio histórico a otro.

La «edad de oro» del evolucionismo social había prácticamente terminado en la década de 1890, momento en que se produjo una marcada reacción contra las teorías evolutivas, encabezada en la antropología por Franz BOAS y sus discípulos, movimiento que se extendió hasta las décadas de 1940 y 1950. La escuela boasiana se opuso a las teorías evolutivas en cuatro aspectos principales: el uso de un dispositivo metodológico ilegítimo, el MÉTODO COMPARATIVO; el desarrollo de esquemas rígidos de evolución unilineal donde todas las sociedades se suponían progresar de modo uniformemente gradual a través del mismo conjunto de estadios; el reconocimiento inadecuado del proceso de DIFUSIÓN; y la ilegítima ecuación de evolución con progreso (véase Sanderson, 1990). Sin embargo, en la década de 1930 empezó a ser cuestionado el extremo PARTICULARISMO HISTÓRICO propugnado por la escuela boasiana de antropología y se dieron los primeros pasos hacia una «revitalización evolutiva». El primero en iniciar este movimiento fue el arqueólogo V. Gordon Childe (1936, 1951), quien al destacar los enormes cambios tecnológicos característicos de la prehistoria humana identificó dos grandes revoluciones tecnológicas en diferentes regiones del mundo. La revolución neolítica propició la domesticación de las plantas y animales. Dio a los humanos la posibilidad de acumular excedentes económicos y, así, preparó el camino para la segunda revolución, que Childe llamó «urbana» y que implicó el paso de las sociedades humanas a una forma mucho más compleja caracterizada por la especialización ocupacional, las ciudades, la marcada división de clases y el estado. A partir de la década de 1940, Leslie WHITE (1943, 1959a) desarrolló una versión del evolucionismo social similar a la de Childe. White destacó que las teorías evolutivas no pretendían explicar secuencias específicas del cambio histórico, sino que se centraban en el movimiento global de la cultura humana como un todo. Formuló una ley para explicar esta evolución general de la cultura, ley que establecía que ésta evolucionaba proporcionalmente a la cantidad de energía utilizada por cabeza y año o por la mayor eficiencia de su aplicación al

trabajo. En otras palabras, el cambio tecnológico es la fuerza impulsora de la evolución de la cultura. Julian STEWARD, la tercera gran figura de la revitalización evolutiva, reaccionó contra las que entendió manifiestamente generales y en exceso simplificadas concepciones evolutivas de Childe y White, que dio en llamar «evolución universal». En cambio, propuso una «evolución multilineal» (Steward, 1955), que atendía menos al movimiento general de la historia y más a las diferentes líneas seguidas por la evolución social. Steward aceptó la existencia de amplios paralelos en el cambio histórico, pero se opuso a que fueran sobreestimados. Había muchas otras líneas diferentes por donde irradiaba la evolución, y no debían ser ignoradas.

Desde 1960, aproximadmaente, se observa una nueva ola de importantes trabajos sobre la evolución a cargo de antropólogos norteamericanos en gran medida influidos por el evolucionismo de Childe y White. Marshall Sahlins (1958) escribió una obra básica sobre la evolución de la estratificación social inspirada por el acento puesto por Childe y White en la tecnología. También fue autor de un célebre artículo (Sahlins, 1960) que distinguía entre evolución general y específica, entendiendo por la primera el movimiento global de desarrollo histórico, y por la segunda la irradiación específica de la cultura y de la sociedad en numerosas líneas. Debemos asimismo a Elman Service (1962-1971) y Robert Carneiro (1970) importantes contribuciones al estudio de la evolución política. Service apuntó la tipología «banda-tribu-jefatura-estado» para caracterizar a la evolución política, tipología que ha sido ampliamente usada en la investigación etnográfica y arqueológica. La evolución de un estadio a otro es un movimiento hacia sistemas políticos más jerárquicos y más complejamente integrados. La teoría de Service es de corte funcionalista, donde las nuevas formas políticas evolucionan a causa de su mayor efectividad funcional. Carneiro, por el contrario, planteó una teoría de conflicto para explicar la evolución de jefaturas y estados. Así, entendió que la presión poblacional y la guerra contribuían a la formación de sistemas políticos complejos en áreas ambientalmente circunscritas. Con el incremento de la presión poblacional y la guerra las gentes dejan de tener a donde ir y, en última instancia, resultan conquistadas y subyugadas por otros grupos. El resultado es que los sistemas políticos son cada vez más poderosos y complejos. Gerhard Lenski (1970), de formación sociológica, elaboró una famosa teoría de la evolución social que en gran medida abundaba en las ideas de Childe y White. Lenski consideró la expansión tecnológica como factor principal de la evolución social. A medida que la TECNOLOGÍA se extiende, las economías son más productivas y los excedentes más y más móviles. Estos cambios tecnoeconómicos se ramifican por toda la vida social y llevan a importantes transformaciones evolutivas. Una de las aplicaciones principales dadas por Lenski a esta teoría se encuentra en sus trabajos sobre estratificación social.

Marvin HARRIS (1977, 1979) ha presentado una concepción del todo diferente de la evolución social. Más que considerar a la tecnología como fuerza motora de la evolución, entiende que la mayoría de las gentes se resisten al cambio por los mayores costos en tiempo humano y energía que impone. El factor que impulsa a la evolución social es la tendencia de los humanos a sufrir ocasionales mermas en su nivel de vida de resultas de la presión poblacional y la degradación ambiental. Las gentes se ven forzadas entonces a trabajar más duramente y más tiempo y, llegado el caso, a mejorar su tecnología —es decir,

han de intensificar su producción– simplemente para impedir que su nivel de vida descienda aún más. Pero estos cambios producen nuevas depleciones (incluso mayores), de modo que el proceso depleción-intensificación-depleción entra en una espiral ascendente.

La situación actual es mixta. En años recientes ha habido una importante reacción contra las teorías generales de cambio histórico, y muchos estudiosos admiten hoy que sólo es posible proceder a teorizaciones limitadas acerca de situaciones y trayectorias históricas específicas. Ello ha traído consigo una marcada pérdida de confianza en cualquier tipo de teoría evolutiva. Lo cierto es que muchos científicos sociales han sido muy críticos con el evolucionismo (véase Sanderson, 1990, cap. 9). No obstante, sigue habiendo muchos científicos sociales dedicados a los análisis evolutivos y la investigación continúa. Así rige en especial en la antropología y en el subcampo de la ARQUEOLOGÍA, que ha sido largo tiempo evolutiva y que, pese a la presencia de arequeólogos contrarios al evolucionismo, seguirá moviéndose en las líneas de siempre.

Temas y debates clave en el estudio de la evolución social

Puede que el tema central en torno al concepto de evolución social se refiera al grado de direccionalidad que se percibe en la historia humana. Los historiadores tradicionales han argumentado desde siempre que los sucesos históricos son únicos y deben explicarse en sus propios términos. La historia no revela pautas direccionales generales y, por tanto, desde el punto de vista del historiador, los evolucionistas sociales asumen la existencia de algo que, de hecho, no existe. En años recientes, algunos antropólogos y sociólogos estudiosos de la historia han adoptado una visión similar, con el escepticismo consiguiente acerca de las teorías evolutivas.

La respuesta de los evolucionistas sociales ha consistido básicamente en proclamar lo que Childe (1951) afirmara años atrás: si ignoramos los detalles y llevamos nuestra atención a largos períodos de la prehistoria, cabe percibir una serie de pautas direccionales claras. Los evolucionistas contemporáneos señalarían como máximamente importante la revolución neolítica asociada con la emergencia de la vida sedentaria basada en la agricultura y que se dio en todo el mundo hace unos 10.000 años, y el ascenso de la civilización y del estado, que implicaron la creación de un tipo de sociedad radicalmente nuevo, como ocurriera asimismo en todo el mundo hará unos cinco mil años.

Los evolucionistas sociales prosiguieron su argumentación señalando que las críticas presentadas contra las teorías evolutivas por ser siempre de naturaleza unilineal no están justificadas. Los evolucionistas del siglo XIX mantenían una visión marcada pero no enteramente unilineal de la historia, pero la mayoría de los contemporáneos reconocen explícitamente la diversidad y la divergencia históricas. Como hizo Sahlins hace años, reconocen que la evolución social revela resultados a la vez generales y específicos. En la terminología de Marvin Harris (1968), reconocen la existencia de una evolución «paralela», «convergente» y «divergente». Las sociedades no sólo siguen rutas paralelas, sino que convergen desde distintos puntos de partida al igual que divergen desde los mismos.

El concepto de ADAPTACIÓN es otro elemento esencial de las teorías evolutivas. Sin embargo, varias teorías han diferido en términos de cómo han concebido la unidad de adaptación, es decir, qué es lo que se adapta. Ello puede ilustrarse comparando las teorías de la evolución de Talcott Parsons (1966, 1971) y Marvin

Harris. Parsons usó el concepto de adaptación de modo enteramente funcionalista. Es siempre una sociedad entera (o uno de sus principales subsistemas) la que se adapta, y la sociedade se esfuerzan por mejorar su nivel de adaptación. La evolución social es un proceso en virtud del cual las sociedades experimentan una «actualización adaptativa» o mejoran su nivel funcional. En la acepción no funcional de Harris, por otra parte, son los individuos más que las sociedades enteras los que se adaptan. Harris hizo de la adaptación una noción primariamente heurística. Aceptó que las disposiciones sociales particulares surgen de los esfuerzos de los individuos por satisfacer sus deseos y necesidades. El concepto de adaptación es, así, un punto de partida para el análisis social, una base para formular cuestiones pertinentes. Harris rechazó la noción de Parsons de «actualización adaptativa». Las nuevas disposiciones sociales no son, desde el punto adaptativo, necesariamente mejores que las antiguas. Las nuevas disposiciones representan respuestas a circunstancias cambiantes y son adaptativas sólo en términos de estas circunstancias (más que de una forma más general o absoluta). (Un tratamiento mucho más extenso del concepto de adaptación en Sanderson, 1990, pp. 180-190).

Como el concepto de adaptación, también el de progreso ha sido fundamental para el evolucionismo, aunque también motivo de rechazo del evolucionismo por parte de sus críticos. Se dice que las teorías evolutivas suelen dar por sentado que la evolución social propicia mejoras en la condición humana y en el funcionamiento de la sociedad. Hay que admitir que esta crítica encierra considerable mérito. Los evolucionistas del siglo XIX son bien conocidos por sus marcadas opiniones progresistas basadas en sus posturas marcadamente etnocéntricas. Y aunque muchas de estas nociones han sido atemperadas y muy matizadas en numerosas versiones del evolucionismo contemporáneo, su presencia sigue haciéndose notar. Childe y White vieron en la extensión tecnológica una mejora global de la calidad de la condición humana, y Lenski ha reforzado esta idea. Sahlins argumentó que la evolución general lleva a una «adaptabilidad global», y Service consideró la evolución del estado como señal de una mejora clara en el funcionamiento político de las sociedades humanas. Parson es un progresista aún más vehemente y cree que las sociedades modernas representan la culminación del logro humano hasta el momento y que Estados Unidos es «la nueva sociedad capital de la modernidad». Este progresismo ha sido claramente la norma en toda la historia del evolucionismo social.

Sin embargo, no existe una asociación inherente entre las visiones evolutiva y progresista. Es totalmente posible ser evolutivo y rechazar al propio tiempo la noción de que la historia humana ha constituido un proceso de progresión y ascenso. Una vez más es el evolucionismo (antiprogresista) de Marvin Harris el que claramente lo demuestra. El motor impulsor de la evolución social es la espiral de depleción ecológica e intensificación de la producción. Los humanos desarrollan nuevos modos de vida forzados ante todo por el descenso de los niveles de vida. Pero el registro de la evolución social muestra que cada nuevo modo de producción se asocia con un nivel de vida más bajo, no más alto. Los agricultores primitivos (horticultores) estaban en peor situación en muchos aspectos que los cazadores-recolectores que les precedieron, y los trabajadores agrarios peor que los horticultores. Y aún hoy, pese a la preponderancia de las sociedades industriales, la mayoría de las personas son campesinos pobres o trabajadores urbanos en el mundo subdesarrollado.

La evolución social representa una pugna continua entre los humanos y la naturaleza en la que los humanos se aceleran más y más sólo para tratar de mantenerse en el mismo sitio. SS

Otras lecturas Sanderson, 1995a, b.

evulsión Práctica de arrancar dientes (en general incisivos) por razones estéticas, de presencia frecuente en el África subsahariana. MR

excedentes En su sentido más general se dice del producto social más allá del nivel de subsistencia. Los antropólogos se sirven a menudo de este concepto para explicar tentativamente el desarrollo cultural o el cambio socioeconómico (véase EVOLUCIÓN). El argumento suele presentar entonces la forma siguiente: una sociedad, consideradas sus limitaciones ambientales y en medios tecnológicos, produce un excedente material (o sea, un aumento de producto neto más allá del nivel acostumbrado). Si algún grupo, religioso, político o militar, accede al dominio de estos excedentes (o parte de ellos) para apoyar sus propias actividades, surgirá de ello una especialización y una mayor DIVISIÓN DEL TRABAJO en la esfera económica, creándose una organización política más compleja.

Algunos críticos (Pearson, 1957; Dalton, 1960, 1963) señalan que dado que es difícil determinar el nivel de subsistencia habitual, no lo es menos definir qué producto neto es exactamente el que lo supera. Puesto que todas las sociedades son capaces de producir excedentes, la cuestión crítica reside en cómo se recaban e institucionalizan estos excendentes en momentos y lugares diversos. Ésta dificultad ha sido ignorada por los defensores del concepto excedentario basándose en lo fácil que es determinar en todo momento el nivel subsistencial, y aun con aplicabilidad transcultural (Harris, 1959). Por consiguiente, es posible evaluar con exactitud suficiente si una sociedad produce excedentes y en qué medida. En cualquier caso, se argumenta, los niveles más altos de producción se correlacionan claramente con formas más complejas de organización económica y sociopolítica (véase SOCIEDAD COMPLEJA). Los críticos del concepto de excedente repusieron que, si bien es cierta la correlación existente entre mayores niveles de productividad y mayor complejidad de la organización sociopolítica, ello no explica qué mecanismos o qué procesos institucionales son los causantes de esa mayor productividad. Las poblaciones no producen siempre hasta el límite de sus oportunidades medioambientales y tecnológicas.

El *quid* del argumento está claro, pero no es de solución fácil: los teóricos ven la secuencia causal en una dirección clara (aparecen los excedentes materiales y acto seguido determinan el cambio sociopolítico); los críticos argumentan que lo inverso es igual de plausible (los cambios en la organización sociopolítica determinan un aumento de la producción y un novedoso despliegue de sus aplicaciones). DK

Véase también CLASE, ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA, ESTRATIFICACIÓN.

Otras lecturas Orans, 1968.

exogamia Regla o preferencia en el sentido de que los varones se desposen sólo fuera de su grupo o categoría social particular, las más de las veces su grupo de parentesco. Las reglas de exogamia son una característica necesaria de cualquier sistema de INTERCAMBIO MATRIMONIAL o alianza. La exogamia puede describir asimismo un modelo estadístico de matrimonio exterior en ausencia de regla explícita al efecto.

Hay cierta controversia en torno a la relación de la exogamia con el TABÚ DEL INCESTO. LÉVI-STRAUSS ha señalado que ambos son expresiones complementarias

de las mismos requisitos del intercambio matrimonial. Otros, argumentando que ambas situaciones son inconexas, han indicado que son de dos tipos lógicamente diferentes: la regla de exogamia es un precepto, mientras que el tabú del incesto es una prohibición. Además, apuntan que las categorías de parentesco vetadas por el tabú del incesto son a menudo más estrictas que las excluidas según las reglas de la exogamia. El tabú del incesto, además, se refiere a las relaciones sexuales, no al matrimonio en sí mismo. MR

explotación En el sentido más general, no técnico, significa «aprovecharse de», «beneficiarse ilícitamente de», «usar a una persona para el engrandecimiento propio», etc. Pero el término tiene otro significado más específico y técnico derivado de los escritos de Karl Marx: se da explotación cuando una categoría o clase de personas crean más valor económico («excedentes») del que perciben en forma de manutención habitual. Los sentidos de explotación precedentes presentan matices marcadamente morales. De donde que se haya dicho que la explotación es la apropiación recurrente y regular de bienes económicos de personas que tienen derecho moral a ellos. En una sociedad capitalista industrial, por ejemplo, se dice que los obreros crean mayor valor económico del que se les reconoce por salario (véase CAPITALISMO). De este «valor excedentario» se apropia el empresario capitalista en forma de beneficios. Procede observar que este argumento se basa en alguna de las versiones de la teoría laboral del valor (el valor económico de un bien refleja la labor socialmente necesaria que entraña). Esta acepción de «explotación» implica asimismo que cualquier aptitud organizacional, conocimiento o idea innovadora que el empresario capitalista pueda introducir en el proceso productivo no contribuyen en modo alguno al valor económico de los bienes producidos. Según esta opinión, en las economías capitalistas se oculta la explotación mediante aquellos acuerdos referentes a salarios y precios libremente negociados en el mercado; mientras que en los sistemas agrarios precapitalistas, donde los subordinados se ven obligados a ceder su producción excedentaria a alguna clase económica superior, la explotación es abierta y visible. Los críticos del concepto de «explotación» (Dalton, 1974, 1977) señalan que el término es evaluativo e ideológico más que analítico. E incluso empleado en este último sentido suscita varias cuestiones que en general no obtienen respuesta: por ejemplo, cuando los productores de las sociedades agrarias son instados a ceder sus EXCEDENTES a algún organismo político central, ¿qué reciben a cambio en forma de servicios gubernamentales tradicionales como el mantenimiento de la ley y el orden? Además, dicen los críticos, ¿no es cierto que los ciudadanos de todas las sociedades industriales (capitalistas o socialistas) efectúan pagos obligatorios a algún gobierno central? De hecho, incluso en las sociedades de pequeña escala, como las de los cazadores-recolectores bosquimanos, los productores adultos han de satisfacer determinadas obligaciones para con sus parientes, como es el caso del yerno reciente, del que se espera que trabaje por la familia de su esposa durante de ocho a diez años. ¿Son o no coercitivos estos deberes?

Parece, añaden los críticos, que las únicas sociedades libres de explotación son aquellas en las que los productores consumen o controlan el 100 por ciento de los frutos de su esfuerzo. ¿Hay algún ejemplo empírico de una sociedad semejante? DK

Véase también ANTROPOLOGÍA MARXISTA.

Otras lecturas Derman y Levin, 1977; Newcomer, 1977.

familia Para una generación anterior de antropólogos de Europa y América la definición de la voz «familia» no presentaba ninguna dificultad. Melville HERSKOVITS (1948, p. 61) observó: «No son muchas las formas en que puede constituirse la familia primaria. Un hombre puede vivir con una mujer o tener varias, y una mujer puede tener varios hombres». De manera similar, George Peter Murdock iniciaba su libro *Social structure* (1949, p. 1) declarando:

> La familia es un grupo social caracterizado por una residencia común, cooperación económica y reproducción. Incluye a adultos de ambos sexos, dos de los cuales al menos mantienen una relación sexual socialmente aprobada, y uno o más niños, propios o adoptados, de los adultos que cohabitan sexualmente.

Incluso el controvertido antropólogo frances Claude LÉVI-STRAUSS, que subrayó que los SISTEMAS DE PARENTESCO DESCRIPTIVOS son simbólicos, aceptó «familia» como más o menos se ha definido como bloque de la construcción de la vida social (Lévy-Strauss, 1963a, pp. 48-49).

Por el contrario, hoy el consenso entre los antropólogos en torno al significado de la voz «familia» brilla por su ausencia, sobre todo en lo tocante a su sentido general en todo el mundo (Jane Collier *et al.*, 1992).

Incluso Murdock había reconocido la ambigüedad del término. No obstante, basándose en su análisis de doscientas cincuenta «sociedades humanas representativas» (véase ESTUDIOS TRANSCULTURALES) llego a la conclusión (1949, pp. 1-2) que el primero y más básico tipo de organización familiar humana era el de la FAMILIA NUCLEAR, que comprendía a

> un hombre y mujer casados y a su prole, aunque en casos dados pueden residir con ellos más personas ... El lector reconocerá al punto a esa familia nuclear como la que

reconoce su propia sociedad con exclusión de otros tipos. Sin embargo, entre la mayoría de los pueblos de la Tierra, las familias nucleares se combinan, como los átomos en la molécula, para formar agregados más grandes.

Estas definiciones nacen en una era en que los antropólogos proclamaban que su disciplina era una ciencia, y las definiciones antropológicas tenían a menudo un tinte legalista. Parecía crítico establecer la existencia de UNIVERSALES, categorías de cultura (incluidas instituciones básicas como la familia) que pudieran servir como puntos de referencia inmutables para las descripciones y comparaciones. Como explicara Clyde Kluckholm (1953, p. 506), «la comparación genuina sólo es posible si se han aislado unidades unidas al margen de la cultura».

Sin embargo, se ha revelado difícil tomar hechos biológicos elementales como la existencia de dos sexos, su papel en la procreación y la vulnerabilidad de las crías humanas (Malinowski, 1913; E. Parsons, 1906) y entretejerlos en teorías antropológicas convincentes o interesantes acerca de la vida familiar. Quizás haya «realidades» biológicas, psicológicas y sociocoyunturales de la existencia humana que deban servir como puntos invariantes de referencia basándose en los cuales pueda procederse a comparaciones transculturales. Pero el postulado de que la familia nuclear es bloque fundamental de la construcción de la sociedad comparable al átomo queda hoy en tela de juicio dada la diversidad de familias incluso en América y Europa.

Pregúntese, por ejemplo en qué se diferencia una familia de la UNIDAD DOMÉSTICA. Podría decirse que el referente de familia es parentesco y el de «unidad doméstica» una residencia común (Yanagisako, 1979). Sin embargo, David Schneider (1968, 1984), basándose en sus estudios sobre el parentesco norteamericano, argumentó que las nociones convencionales de que la sangre es más densa que el agua y que la biología es la base del parentesco familiar son erróneas. No puede darse por sobreentendido que el parentesco se base en la biología, que la reproducción sexual cree vínculos sociales entre las personas, que la procreación establezca nexos consecuenciales entre madres e hijos y que los vínculos genéticos posean significado invariable o cualidades distintas de los atributos sociales y culturales que les son asociados.

Del mismo modo, la ideas de que las familias y la mayoría de las unidades domésticas comprenden normalmente adultos de uno y otro sexo y su prole ignora la actual popularidad de los matrimonios sin hijos, la existencia de familias construidas solamente por ADOPCIÓN o por otras formas de inseminación, la creciente frecuencia de padres solteros y de hogares con un solo padre en las sociedades occidentales, al igual que la creciente visibilidad de las uniones homosexuales, a menudo con niños, y que pueden integrar la relación sexual entre dos o más adultos que pueden residir o no en el mismo hogar. Nuestra noción convencional de familia es también insensible a la diversidad económica, social e histórica. ¿Se incluyen las familias adoptivas? ¿Qué lugar ocupan los hijos de uno de los cónyuges? ¿Qué hay del incesto (véase TABÚES DE INCESTO)? ¿O de las unidades domésticas con sirvientes, esclavos y concubinas? ¿Hay lugar para los muertos, es decir, los ANTEPASADOS, en las familias nucleares? JT

Otras lecturas Bartholet, 1993; Jane Collier y Yanagisako, 1987; J. Goody, 1983a; Harris, 1991; Hewlett, 1991; A. Kuper, 1988; Peristiany, 1976; Rivers, 1914a; Weston, 1991.

familia compuesta Grupo de familias nucleares unidas por un esposo

común, en general el marido en el sistema de matrimonio poligínico. MR
Véase también POLIGINIA.

familias elementales Son aquellas compuestas de marido, mujer e hijos. MR

familias extendidas Consisten de una serie multigeneracional de FAMILIAS NUCLEARES que viven generalmente como grupo doméstico común. Por ejemplo, una familia compuesta por los padres y sus hijos casados es una familia ampliada *linealmente*. A la muerte de los padres, la familia se convierte en ampliada *colateralmente* siempre que los hermanos permanezcan juntos. Las familias ampliadas son a menudo transitorias y se disuelven con la muerte de los padres, cuando la herencia hace posible dividir el patrimonio familiar entre las unidades domésticas componentes. MR
Véase también CICLO DOMÉSTICO, FAMILIAS TRONCALES.

familias nucleares Las compuestas por marido, mujer e hijos. MR
Véase también FAMILIA.

familias troncales Son FAMILIAS NUCLEARES con la adición de uno o más parientes que no constituyen por sí mismos una familia nuclear independiente. La forma más común consiste de una pareja casada, sus hijos y un genitor de edad. Es en general un estadio del CICLO DOMÉSTICO más que una forma permanente. MR
Véase también FAMILIAS EXTENDIDAS, UNIDADES DOMÉSTICAS.

familia unida *Véase* FAMILIAS EXTENDIDAS.

fenomenología Es un movimiento filosófico cuyo principal objetivo es describir fenómenos en su forma más radical, tal como se presentan antes de ser definidos por vía de suposiciones. Por «fenómenos» se entiende todo lo que percibimos y tal como lo percibimos.
Sus comienzos se asocian a la obra de Edmund Husserl (1964, 1970) en el período inmediatamente anterior a la primera guerra mundial. Husserl entendía la fenomenología como un método de descripción más que de investigación analítica o empírica. La verdad de las descripciones fenomenológicas no se cree que resida en datos obtenidos por los sentidos ni en la observación experimental, de donde que la fenomenología no se considere empírica. Y, por definición, tampoco son sus descripciones verdaderamente analíticas como, digamos, en un sistema formal de lógica o matemática.
Según Husserl, el problema de las ciencias inductivas (lo que él llamaba empiricismo, psicologismo y comportamentalismo) reside en que sus supuestos básicos no son examinados. Estas ciencias siguen presuponiendo el mundo que dicen examinar. Y aunque son ciegas a este hecho, presumen más que descubren el mundo en términos naturalistas: la consideración de que todo lo que es real lo es objetivamente, de modo que incluso lo psíquico debe ser comprendido —si es posible de modo absoluto— en términos de lo físico.
Lo que se supone que garantiza la verdad de las descripciones fenomenológicas es la suspensión sistemática de todos los supuestos previos. Apartados éstos, por definición queda uno con la visión inobstruida de las formas esenciales, esto es, los «fenómenos». La intención es reducir los fenómenos en el sentido de devolverlos a sus formas más básicas, es decir, trascendentales o no contingentes. En otros términos, el fenomenólogo se propone circunscribir los fenómenos sin más límites que ellos mismos, de donde

que el procedimiento se conozca por el nombre de «reducción» o «circunscripción» fenomenológica.

Es difícil sobreestimar la radicalidad de este procedimiento, pues lo apartado es la existencia, que se da por sobreentendida. ¿Cómo es posible hacer afirmaciones sobre algo tan hipotético como la percepción diaria de la realidad, lo que Husserl llamó la «actitud natural»? Husserl propone al efecto la técnica de la variación imaginativa, en virtud de la cual las propiedades de una cosa son sistemáticamente puestas en tela de juicio, hasta el punto de que uno llega a los límites en ausencia de los cuales la cosa deja de poder existir.

El primer fenómeno iluminado por la época, y el más importante, atañe a la propia consciencia, que lejos de ser un terreno interior y subjetivo opuesto a la sustancia exterior del mundo objetivo, se convierte en campo de experiencia estructurado en torno de una bipolaridad sujeto-objeto. Husserl habló de esta estructura esencial de la consciencia como «intencionalidad», con lo cual quería significar que el objeto visible y el sujeto testigo son lo que son sólo en virtud de su existencia simultánea. En otras palabras, en oposición directa al dualismo cartesiano, y pese a la acepción usual de «intencionalidad», la consciencia no es subjetiva ni objetiva, sino una dinámica empírica que genera ambos principios ontológicos.

La fenomenología de Husserl fue muy criticada en razón de sus fines teóricamente insostenibles de conocimiento enteramente libre de presunciones. Del mismo modo, encontró dificultades respecto a la cuestión de cómo se constituían los propios fenómenos. En respuesta a las preguntas sobre este origen, Husserl postuló la existencia de un yo trascendental, cayendo así en el idealismo y el subjetivismo. En reacción a estos problemas, los tres estudiosos más célebres de la fenomenología de Husserl, Heidegger (1962), Sartre (1956) y Merleau-Ponty (1962), reorientaron su perspectiva filosófica de modo distinto, pasando de la esencia trascendental a la existencia mundana, o de la forma pura a la práctica establecida. El propio concepto husserliano de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), el mundo en el que construimos nuestra identidad, concuerda con esta visión.

La fenomenología no ha tenido demasiado eco en la moderna antropología profesional. Esta falta de influencia puede explicarse, en parte, por el hecho de que mientras la fenomenología ensalza el saber no empírico, la antropología moderna ha surgido como ciencia resueltamente experimental. No obstante, que la antropología haya prestado tan poca atención a la fenomenología es un hecho curioso si se tiene en cuenta que ésta ha establecido señalados enclaves en la psicología y la sociología (psicología fenomenológica (Berger y Luckmann, 1966) y la etnometodología (Garfinkel, 1967).

En la antropología actual se observa la tendencia al uso vago del término «fenomenología» para referirse a cualquier modalidad interpretativa o simbólica de la disciplina. Puede que la mención más notable de la fenomenología por parte de un antropólogo se encuentre en *Tristes tropiques* (1963c), donde LÉVI-STRAUSS la rechazó en razón de su subjetivismo. Irónicamente, a pesar de la ausencia de sujeto en las «estructuras» levi-straussianas, hay algo sustancialmente próximo a las «esencias» del fenomenólogo.

De hecho, cuando se considera desde la perspectiva de sus metas intrínsecas, contrariamente a su autoidentificación como ciencia positiva, la antropología social muestra en general una profunda similaridad con la fenomenología. Pese a su énfasis en el trabajo empírico de campo, la

marca diacrítica más importante de la investigación antropológica es la proscripción del etnocentrismo. En términos llanos, esta proscripción o advertencia disciplinaria de dejar de lado toda presunción o prejuicio de la cultura propia es una forma de la fenomenología reduccionista o circunscriptiva, sólo que en lugar de proceder simplemente por vía intelectual a través de experimentos del pensamiento, la circunscripción antropológica procede por la vía práctica mediante la disrupción de significado causada por la confrontación directa con otras culturas.

Lo que la antropología trata de descubrir con ayuda de esta forma de circunscripción o delimitación especial (etnografía) tiene algo fundamental en común con la noción fenomenológica. Cualquiera que sea la actitud actual de la antropología frente al evolucionismo y el universalismo, e independientemente de la característica contextualización sociológica y cultural de sus hallazgos, los objetivos de la antropología de lo «primitivo» son siempre, en cierto sentido, esencias humanas. El significado relevante no tiene nada que ver con lo rudimentario y retrasado, sino que trata más bien de qué es primero y fundamental, antecedente que no es cronológico sino continuamente presente (Leenhardt, 1975; Agamben, 1993). Lo «primitivo» —desde lo ceremonial y vinculado al parentesco hasta lo que atañe a la razón y al mito— son buscados por los antropólogos como aquello que indefectiblemente hace humanos a los humanos, incluso si ya ha dejado de pensarse que estos fenómenos puedan captarse en los términos absolutos del naturalismo ontológico.

La identidad clara entre antropología y fenomenología ha sido puesta de manifiesto en las relativamente pocas monografías antropológicas donde predomina un enfoque genuinamente fenomenológico. En este sentido, *Divinity and experience* (1961) de Godfrey Lienhardt y *Do kamo* (1979) de Maurice Leenhardt, aunque decididamente diferentes en su estilo etnográfico, son ejemplares. Es difícil decir exactamente dónde trabaron estos dos eruditos conocimiento con la fenomenología. Lienhardt fue formado por su mentor EVANS-PRITCHARD —cuya celebrada conversión al enfoque histórico por encima del FUNCIONALISMO fue, discutiblemente, más bien una cuestión de anticientificismo que otra cosa—, y quien había sido influido por la filosofía de corte hegeliano de R.G. Collingwood; no cabe duda alguna de que Maurice Leenhardt conoció el pensamiento de Heidegger (Clifford, 1982). Y ambos eruditos conocieron igualmente los trabajos de Lucien Levy-Bruhl, cuya noción paralógica de «participación» es, por encima de la «causación» y contra ésta, intrínsecamente fenomenológica (Leenhardt, 1975; Cazeneuve, 1972). Por último, vale la pena conjeturar que, en su aproximación al estudio de la RELIGIÓN primitiva, ambos autores estuvieron influidos por sus propios estudios religiosos, donde la fenomenología había sido una importante línea de pensamiento (Otto, 1923; Leeuw, 1938).

En cualquier caso, tanto *Divinity and experience* como *Do kamo* buscan entender la religión de los dinka y los canacos, respectivamente, dejando radicalmente aparte la actitud natural del pensamiento occidental en favor de una consciencia no dualista y empírica del mundo. Y mientras que el rico ejercicio fenomenológico de Lienhardt es frenado por su adhesión a una interpretación tropológica, el estudio de su homónimo francés describe el mundo no dualista canaco como aprehensión exhaustiva y —revelando cuán radical puede ser la fenomenología— otorga genuina credibilidad a ese mundo precientífico.

Sea cual sea la posición de la fenomenología o de la antropología como conjun-

tos de doctrinas teóricas, cada disciplina destaca peculiarmente como modo de pensar crítico que progresa aplicado a sí mismo: una y otra proceden suspendiendo deliberadamente sus propias presunciones. Ambas son, pues, singularmente revolucionarias, y por esta razón crucial, su afinidad es profunda. TMSE

Otras lecturas Binswanger, 1963; Bruzina, 1970; Lyotard, 1991; Natanson, 1973; Schutz, 1962-1966, 1967; Spiegelberg, 1960; Zaner, 1977.

fertilidad *Véase* RITUS Y CULTOS DE FERTILIDAD.

festivales *Véase* RITUAL.

fetiche Es un objeto imbuido de potencia ritual, a menudo envuelto en tabúes y que confiere beneficios materiales a su poseedor. MR

feudalismo *Véase* COLONIALISMO, EVOLUCIÓN.

filiación Proceso por el que los individuos son socialmente asignados a sus padres. Establece vínculos paterno-filiales y los derechos legales relevantes basados en esta relación. MR

filiación complementaria Proceso por el que los hijos de un sistema de descendencia unilineal se vinculan con el padre ajeno a su estirpe y a los familiares de éste. Así, en un sistema matrilineal, la filiación complementaria implica la creación de nexos de afecto y obligación entre el hijo y su padre y familiares de éste; en un sistema matrilineal, con los familiares de la madre, en particular con el hermano de ésta. MR

Firth, sir Raymond William (1901-19??) Raymond Firth nació en Auckland, Nueva Zelanda. Estudio Económicas antes de trasladarse a Inglaterra en 1924 para doctorarse en esta disciplina. En la London School of Economics trabó conocimiento con Bronislawa Malinowski y desplazó su interés hacia la antropología, aunque sus conocimientos de Economía fueron siempre perceptibles en toda su obra. Se doctoró en 1927 con una tesis sobre la economía maorí. Exceptuando una corta estancia en Australia, impartió siempre clases en la LSE durante el resto de su carrera, ocupando la cátedra de Malinowski en 1944 y retirándose en 1968. Durante este tiempo fue el principal impulsor de los estudios de antropología en la LSE y contribuyó notablemente en la educación de una distinguida cohorte de estudiantes, entre ellos Edmund LEACH, su sucesor en la cátedra. Fue ennoblecido en 1973.

Los intereses etnográficos y teóricos de Firth son enormemente vastos. Es difícil encontrar algún tema que no tratara. Publicó monografías sobre trabajos de campo realizados entre los maoríes de Nueva Zelanda (1929), los tikopia de las islas Salomón (1936, 1940, 1967, 1970), pescadores malayos (1946) y urbanitas londinenses (1956c; Firth *et al.*, 1970). Su *We the Tikopia* (1936), obra de gran extensión (más de 600 páginas) y carácter discursivo, no tardó en convertirse en un clásico, aunque son muchos más hoy los que citan el libro que los que realmente lo han leído. Ejemplo de FUNCIONALISMO, señalaba cuántos aspectos de la vida estaban interrelacionados, aunque prestó poca atención a cómo y por qué. El mismo Firth reconoció que este defecto estructural representaba un problema y volvió a su interés por la economía para corregir en sus obras siguientes.

Firth fue uno de los fundadores de la ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA, en cuyo seno demostró un gran interés en cuestiones de elección individual, estructura de las instituciones económicas y organización

de los asuntos pertinentes. Así, su obra sobre RELIGIÓN y SACRIFICIO trató preferentemente los aspectos prácticos de los sistemas de creencias, explicando su funcionalidad y racionalidad en términos económicos. Su opinión de que las creencias culturales estructuraban la vida económica ejerció gran influencia en Karl Polanyi (véase DEBATE FORMALISTA-SUSTANTIVISTA).

Gran defensor del funcionalismo de Malinovski, Firth (1956a, 1957) intentó proporcionarle un sólido marco teórico que acogiera y explicara el CAMBIO SOCIAL. Sus obras más conocidas en esta línea se centraron en la ORGANIZACIÓN SOCIAL, que, argumentó, debía distinguirse de la estructura social (Firth, 1951b, 1964). La segunda fijaba las reglas del juego, dijo; la primera, el comportamiento real de los actores. Su nuevo estudio de los tikopia después de un DESASTRE NATURAL constituyó una lección particularmente expresiva sobre la gran flexibilidad que encierran las estructuras sociales aparentemente fijas (Firth, 1959) y defendió este enfoque en la antropología social británica frente a los ataques de los antropólogos culturales norteamericanos, que lo juzgaron excesivamente sociológico (Firth, 1951a; véase también ANTROPOLOGÍA CULTURAL Y SOCIAL). Tras su retiro desempeñó un importante papel en la arminización de ambas tradiciones en el curso de las visitas que realizó a América del Norte en calidad de profesor invitado. TB

folclore Del inglés *folklore*. Conjunto de materiales culturales atribuidos a sociedades premodernas y analfabetas o campesinas, aislados y preservados oralmente o en canales de comunicación no institucionales y tradicionales (transmitidos y cuya autoridad depende primariamente de que hayan persistido en el tiempo más que de su contenido pragmático probado o lógico). La voz fue acuñada en 1846 por el anticuario británico William John Thoms en sustitución de «antigüedades populares» y era el equivalente inglés de la voz alemana *Volkskunde* en uso desde 1787. El término «folclore» se ha incorporado a muchas lenguas para designar bien ese caudal de materiales culturales, bien la disciplina dedicada a su documentación y, en general, se entiende que la folclorística atiende tanto a la disciplina como a sus métodos y teorías, en contraposición con los materiales que los informan.

Los usos actuales de la voz suscitan dos imágenes contrapuestas: las huellas de un pasado idealizado, estéticamente satisfactorio y políticamente sereno frente a los restos de un premodernismo irracional y supersticioso. Especialmente en la Alemania de los siglos XVIII y XIX, aunque también en otros escenarios, el nacionalismo romántico u otros nacionalismos étnicos y lingüísticos (incluso poscoloniales) han sido piedra de toque a la hora de conceptualizar e institucionalizar este campo. De hecho, el desarrollo original de *Volk* (pueblo) y *Volkskunde* (folclore) puede entenderse en parte como la respuesta nacionalista alemana al legado de la Francia napoleónica con su filosofía de la Ilustración y del expansionismo imperial (Cocchiara, 1981).

Identificando y tratando de institucionalizar rasgos humanos basados en la lengua y la historia comunes (en especial la identidad étnica o racial basada en la lengua), ese nacionalismo romántico presentaba una contrapropuesta al programa de la Ilustración del XIX fundamentado en el racionalismo objetivo y pragmático. Para los nacionalistas románticos, la comunidad popular se convirtió en reserva de una lengua vernacular y de un supuesto caudal de conocimietos o creencias indígenas compartidos, a menudo poéticos, imaginativos o espirituales en

su contenido y generalmente transmitidos cara a cara por los miembros de la comunidad (sin que mediara la imprenta ni fueran generados o propagados por impersonales instituciones).

Estas características fueron tomadas positivamente como base psicológica e ideológica para una identidad nacional emergente. Así, Johann Gottfried von Herder, quien reunió y publicó canciones populares en lengua alemana a finales del siglo XIX, y los hermanos Grimm, con sus colecciones decimonónicas de cuentos populares (*Märchen*) y leyendas, siguieron una política de selección destinada a suministrar una base cultural tanto en pro de una conciencia nacional común como para educar apropiadamente a los niños imbuyéndoles una ética y lealtad para con una nación-estado alemana políticamente aún por realizar.

En los estudios folclóricos europeos ha privado hasta hace poco el interés por cartografiar las modalidades regionales, nacionales e internacionales. Esta escuela histórico-geográfica se centró en la identificación y comparación a nivel mundial de formas de expresión cultural características de comunidades, regiones, grupos lingüísticos o naciones. El mejor ejemplo de esta dedicación se encuentra en la obra de Antti Aarne *The types of the folktale* (1928). A su vez, la mitología indoeuropea comparada del siglo XX de Georges Dumézil (1981) comparte con la obra mencionada hondas raíces en la filología comparada y en la lingüística histórica, pero no se considera que forme parte de la folclorística histórico-geográfica.

El desarrollo de los estudios del folclore en la Inglaterra del siglo XIX contraponía una base cultural premoderna, apenas sobreviviente en las comunidades rurales, a un urbanismo industrial deshumanizador y desmoralizante, considerado por algunos intelectuales victorianos particularmente destructivo para la moralidad de la clase trabajadora. Así, el tema del nacionalismo étnico, aunque presente en otros estudios del folclore del Reino Unido (especialmente en Irlanda, Gales y Escocia), fue menos prominente en la propia Inglaterra, donde fue sustituido por una crítica nostálgica de la industrialización y la modernización.

El estudio del folclore en Inglaterra adoptó una posición intelectual contraria al FUNCIONALISMO británico de principios del siglo XX, teoría antropológica que destacaba el estudio sincrónico de los sistemas sociales considerados estructuralmente coherentes y, al mismo tiempo, «funcionales». Los funcionalistas rechazaron el estudio históricamente reconstructivo y orientado hacia el pasado en torno a «sobrevivientes culturales» amenazados, suponiendo que cuando estos materiales culturales perdían utilidad para mantener a una comunidad (física, social o ideológicamente) desaparecían sin más. Pero si las propiedades culturales encontraban uso, habría que considerarlas funcionales, y era tarea del investigador el descubrir cómo operaban. La teoría implicaba un modelo utilitario, modernista e inspirado por la Ilustración en lo que se refiere al cambio social como adaptación que produce «instantáneas» sincrónicas de las comunidades. El estudio del folclore, por otra parte, se inclinaba por una investigación «salvaje» de los materiales culturales, a menudo fragmentarios y en peligro de extinción. Los folcloristas no suponían que esta fragmentación implicara inutilidad, en especial en vista de la importancia estética o ética de su material, y sostuvieron que el cambio es con frecuencia producto de influencias externas agresivamente intrusivas y destructoras, más que prueba de adaptación indígena. Sin embargo, si la antropología funcional adquirió especial impulso bajo los re-

gímenes coloniales (documentándose los costumbrismos para una mejor integración de las comunidades locales en las estructuras legales y administrativas coloniales), en la era POSCOLONIAL ha sido auspiciada por los nuevos estados, resueltos a promocionar la identidad nacional (por ejemplo, como hacen la Comisión Folclórica Irlandesa o la Academia Bangla en Bangladesh).

Mientras que el modelo folclorista inglés (y norteamericano) no era explícitamente antipragmático, una tendencia en su relación antagonista con el modernismo pragmático fue su enfoque en las producciones estéticas y expresivas (en especial textos verbales, pero también el saber costumbrista y ritual) más que en la producción material-cultural. Un importante producto del reexamen estético de textos originalmente orales o hallados en representación oral en contextos sociales particulares, como en la muy debatida «teoría de fórmulas orales» de la composición del verso épico desarrollada por Milman Parry y Albert Lord (Lord, 1960; Finnegan, 1977; J. Foley, 1990), fue la percepción de los modos analfabetos de producción textual. Entre principios y mediados del siglo XX aparecieron líneas muy diferentes de análisis textual. El ESTRUCTURALISMO (Lévi-Strauss, 1963a, 1969-1981, 1995; Bremond, 1973; Greimas, 1983), el formalismo (Propp, 1958) y más recientemente la etnopoética (Hymes, 1981; Tedlock, 1983; véase POESÍA) han aportado diferentes enfoques del significado y forma de los textos verbales. También la cultura material fue explorada con óptica estructuralista por Glassie (1975).

Así, el folclore y su campo de referencia varían con cada historia comunal o nacional en que se insertan e inciden en las diversas tendencias teóricas en lingüística y psicología, entre otras disciplinas. Antes de la era actual de historiografía intelectual, muchas definiciones de «folclore» se limitaban a enumerar listas de tipos de material: actitudes, creencias y valores no institucionalizados de antes de la Ilustración, tecnologías indígenas preindustriales y productos y géneros de arte verbal como la épica oral, los cuentos populares, las leyendas, las canciones, los proverbios, los acertijos y, más tarde, los sermones y la narración de experiencias personales. Por otra parte, las homilías enseñadas en los seminarios, las novelas, o el primer libro del Génesis (a diferencia de la creencia en las hadas) se consideraban al margen de la folclorística y, por tanto, excluidos de estudio.

Tras varias décadas de minusvaloración de las cuesiones pragmáticas en los estudios folclorísticos norteamericanos a favor de los temas verbales, hacia 1960 se introdujo en Estados Unidos el término «vida folclórica» (*folklife*) para poner de relieve no sólo las artes verbales, el costumbrismo y los rituales, sino también un margen más amplio de producción material-cultural. En Europa, el saber popular (*Volkskunde*) no entrañó marginación alguna de los estudios de la cultura material: el modo de fabricar pan o tejidos de una comunidad eran tan importantes como la narrativa popular. La adopción del término «vida folclórica» por los norteamericanos, influidos por los europeos (Dorson, 1972), reavivó el interés en cuestiones no exclusivamente centradas en los textos y más orientadas hacia enfoques sistémicos y fenomenológicos del estudio de las creencias. La lista de formas o procesos documentados seguía siendo sumamente variada, al hilo del interés particular de cada investigador, y prosiguieron los debates acerca de la «autenticidad» de las diferentes producciones culturales (entendiéndose por «autenticidad» un concepto clave en la valoración por parte de los folcloristas de la historia intelectual e ideológica de aquéllas).

Sin embargo, siempre ha habido y sigue habiendo aspectos comunes del campo de estudio en todas sus variaciones, como el carácter en peligro de extinción de muchos objetos de estudio. Naturalmente, las culturas memorísticas van perdiendo a sus generaciones más viejas, las reservas de información más profundas. Pero el folclore ha sido y es percibido como cultura de comunidades marginales, amenazadas o en pugna por sobrevivir: sistemas al borde de la obliteración. Desde su comienzo, este campo ha dejado claramente explícito su compromiso con la defensa de la cultura; no con su estudio desde una posición neutral, sino con el ánimo de preservar determinados materiales culturales ante los efectos corrosivos del «cambio social», la «modernización» u «occidentalización», el «capitalismo», el «consumismo», el «imperialismo cultural» etc.

Se ha discutido mucho acerca de las formas apropiadas de esta defensa. Los conservacionistas han ido alternando su interés por las «gentes» y por su «producción cultural» y preguntándose si la preservación del conocimiento es más importante que (o posible sin) la protección de las comunidades o poblaciones. De manera similar, son diferentes los conjuntos de relaciones entre los miembros de una comunidad cultural que generan y perpetúan el saber local y aquellos que social o pragmáticamente lo representan. Una variante conservadora fue encabezada en Estados Unidos a partir de la década de 1960 por Richard Dorson, director del Instituto del Folclore de la Universidad de Indiana, entendiéndose folclore (la disciplina) como documentación y análisis exclusivamente académicos, no como activismo social promotor de producciones culturales al margen de la academia ni como protección directa de grupos sociales. Dorson aplicó el término «falsoclore» («fakelore») (1971) a las producciones culturales que citaban (o pretendían asimilarse a) formas preindustriales, vernaculares de base local que se presentaban ante una audiencia popular externa y postindustrial (por ejemplo, el a la sazón boyante *Folksong Revival*). Entretanto, los estudiosos europeos, con gran eco en Estados Unidos, reconocían determinados procesos como «cultura popular» en el seno de la sociedad urbana postindustrial (Bausinger, 1990). Esta crítica entrañaba el eventual reconocimiento de que la cultura ilustrada o literaria no excluía necesariamente ni marginaba a los procesos orales, al tiempo que señalaba que algunas prácticas de escritura debían entenderse como muestras del quehacer popular: desde los graffiti a las xerografías y la narrativa electrónicamente divulgada a todo el mundo, poniendo así de nuevo sobre el tapete el gran tema de las etnografías documentales (Finnegan, 1988). Más recientemente, el reconocimiento de la existencia de procesos «de creatividad popular» en las comunicaciones electrónicas interactivas resta validez al criterio de relación «cara a cara» como marchamo de pertenencia a un grupo folclórico; de ahí su presencia cada vez mayor en Internet.

En Estados Unidos, el movimiento de derechos civiles y el feminismo señalaron procesos de marginación y conservación cultural distintos de los tecnológicos o agrourbanos. Los folcloristas norteamericanos, tanto académicos como «aplicados» (a la defensa de la cultura popular) destacaron que el folclore, como saber, valores, creeencias y prácticas, deriva de las comunidades y es al propio tiempo agente de su constitución. La influyente definición de Alan Dunde (1966a) estipulaba que: «El término "pueblo" puede aplicarse a *cualquier colectivo* cuyos miembros comparten al menos un factor común. No importa

cuál sea este factor de vinculación ... el grupo constituido por la razón que sea poseerá ciertas tradiciones que llama propias». Así, los grupos «populares» y su «cultura» compartida se dan en todos los planos de la sociedad: grupos profesionales y aquellos clasificados por género o edad (por ejemplo, niños de edades diferentes: sus manifestaciones comunes y compartidas constituyen su «grupo de edad» como lo percibimos los demás), cohortes históricas (supervivientes del Holocausto), asociaciones de voluntarios, y enclaves locales, étnicos, raciales y de clase. Este quiebro cuestionaba la importancia, si no la existencia objetiva, de «géneros» analíticos extrínsecamente definidos, a favor de una mayor atención a los géneros o categorías de producción cultural según los perciben sus practicantes. Un aspecto de este desplazamiento desde los artefactos a los eventos y procesos fue destacar los aspectos conscientes, reflexivos y críticos de los actos de comunicación. La documentación pasó de los textos y objetos a las formas de interacción social, los eventos y procesos de realización, la cultura popular compartida (con la mira puesta en su significado e importancia en la interpretación interna de los participantes) y en cómo estas interacciones crean y mantienen a los grupos sociales estableciendo la distinción entre «propios» y «ajenos». Aunque los procesos de consenso grupal siguen viéndose como interés central, el debate, la diferencia y la pertenencia múltiple o ambigua a determinados grupos tienen un papel directo y relevante. Los movimientos de defensa cultural airean cuestiones de identidad cultural en las presentaciones de grupos en los festivales folclóricos locales que ofrecen producciones culturales de origen étnico o regional, en museos de patrimonio cultural, etc. En Estados Unidos, el National Folk Festival alberga cada año muestras de diferentes regiones y grupos étnicos y profesionales en el Capitol Mall de Washington (Regina Bendix, 1988; Kirschenblatt-Gimblett, 1988).

Ya en tiempos más próximos, la atención en los estudios pragmáticos (Baumann, 1977; Baumann y Briggs, 1990), prominente en la folclorística norteamericana desde finales de la década de 1960, se ha desviado ahora al examen de cómo trascienden las formulaciones culturales los actos individuales; así, «tradicional» como indicativo de la «autenticidad» de una práctica o texto se estudia actualmente como «tradicionalización» o proceso mediante el cual aspectos del pasado se evocan como importantes y señeros con relevancia general para los estudios históricos. La idea de contexto ha venido a designar no un conjunto previo de condiciones en que se dio una actuación o comunicación particular, sino como las formas en que los participantes de actos de comunicación negocian, y por tanto crean, esto es, que entienden marco y continuidad relevante como aspectos de la naturaleza del propio evento. Más allá de la catalogación textos como objetos autónomos, la «introtextualización» adquiere renovado interés: cómo formulaciones específicas (verbales, materiales o acciones «según guión» del ritual o la costumbre) se transportan y se identifican de un evento a otro. El interés ya no reside sólo en la comparación taxonómica, sino en la conciencia que los participantes tienen de los rasgos taxonómicos como uno de los aspectos del fenómeno de la textualidad, la persistencia y mutabilidad de las formas culturales y sus significados consensuados a lo largo del tiempo y en diferentes contextos pragmáticos. Temas como el conflicto, la marginación, la colonización, la subversión y la representación ocupan un lugar destacado en el debate actual (C. Briggs y Shuman, 1993; Radner, 1993). El am-

bicioso objetivo no es sino el examen efectivo de cómo se confiere sentido a la interacción de la creatividad individual con las expectativas sociales y culturales, las formas del saber transmitido y la importancia de éste. MM

Otras lecturas Baumann, 1992; Ben-Amos, 1976; Briggs, 1993; Handler y Linnekin, 1984; S. Hollis *et al.*, 1993; Limón y Young, 1986; Paredes y Bauman, 1972; Toelken, 1979.

fonemas Unidades básicas de la estructura de sonido en el inventario subyacente de un lenguaje específico. Por ejemplo, la *p* aspirada y no aspirada de *[ph]in* (pin) y *s[p]in* (spin) constituye dos sonidos, pero no fonemas, distintos (en inglés). Más bien se revelan como variantes contextuales o «alófonos» de un único fonema subyacente /p/. Una posición fonémica independiente se establece si la aparición se da en el mismo medio, como en el caso de *[p]/[b]* en *cu[p]* frente a *cu[b]*, «par mínimo». LB

Véase también FONOLOGÍA.

fonología Rama de la LINGÜÍSTICA que trata de la organización de los sonidos en las lenguas naturales. La teoría contemporánea presenta representaciones fonológicas como la de la figura 1, relativa a la palabra inglesa *victim*. Estas representaciones tienen por objeto expresar la organización temporal de la actividad articulatoria. Los «segmentos» de la figura 1 no son sino la notación taquigráfica de haces de gestos articulatorios contemporáneos representados por los «rasgos distintivos». Estos segmentos son registrados en una «plantilla CV [consonante-vocal]» que define el marco temporal básico donde se alternan consonantes y vocales (las dos clases princi-

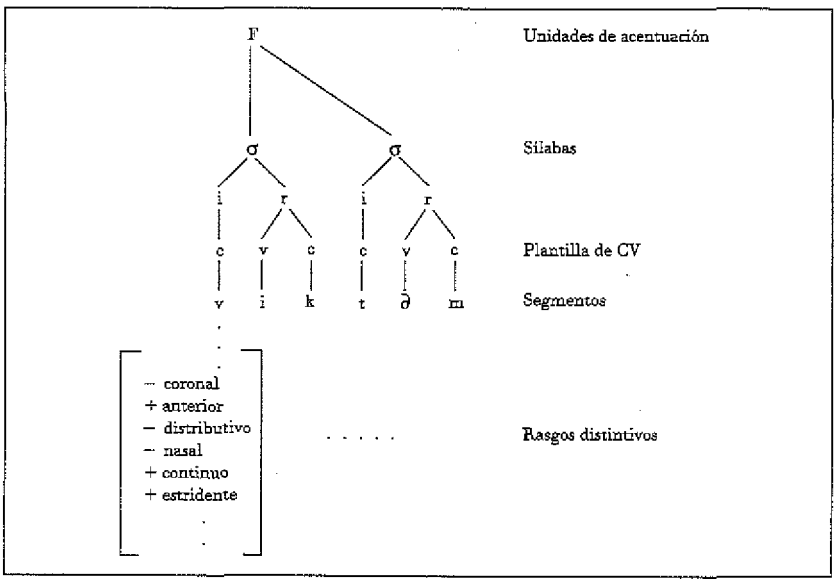


Figura 1. Representación fonológica de la palabra inglesa *victim*.

pales de segmentos). Dicho registro no tiene por qué proceder de uno en uno: los segmentos largos o «geminados» como la [t] de la voz italiana *vittima* son segmentos individuales representados en dos unidades temporales (CC). Cada ciclo de alternancia CV constituye una «sílaba», cuyos subconstituyentes internos son el *inicio* y la *rima* (i/r). A su vez, las sílabas se organizan en unidades tónicas o «metros» donde el acento prosódico/ortográfico recae en una sílaba dada, aguda/grave/esdrújula, por elección específica de cada lengua. LB

Véase también MORFEMAS, FONEMAS.

Forde, Daryll (1902-1973) Una de las figuras más importantes de la antropología social británica, aunque no plenamente apreciada. Era muy independiente y publicó poco. Fue también uno de los pocos antropólogos sociales de su tiempo que no perteneció al famoso seminario de MALINOWSKI en la década de 1930 y nunca pensó en la posibilidad de encabezar una «escuela» con jóvenes antropólogos. Sin embargo, quienes aprendieron bajo su magisterio o trabajaron con él le consideran una de las pocas figuras de importancia histórica en esta disciplina.

Cyril Daryll Forde nació en Londres en 1902, hijo de un clérigo de la Iglesia de Inglaterra. Cursó sus estudios en Londres, en cuya universidad se licenció en geografía y se doctoró en arqueología prehistórica. Años más tarde se asoció estrechamente con el gran arqueólogo V. Gordon Childe, teórico marxista de gran relieve académico, y en 1928 dio el entonces insólito paso de trasladarse a la Universidad de California, Berkeley, donde trabajó con A.L. KROEBER y Robert LOWIE y realizó trabajos de campo entre los yuma de California y los hopi de Arizona.

En 1930, con sólo veintiocho años, fue nombrado profesor de geografía y antropología de la Universidad de Gales en Aberystwyth, donde prosiguió las excavaciones arqueológicas de la región e inició el estudio de los pueblos y ciudades galeses contemporáneos. En 1935 se trasladó a Nigeria para estudiar a los yako del río Cross. Pasó la mayoría de los años de la segunda guerra mundial como investigador del Ministerio de Asuntos Exteriores, y en 1945 ocupó la cátedra de antropología de su antigua facultad en la Universidad de Londres, donde permaneció hasta su muerte en 1973. Contrariamente a la moda del momento en Gran Bretaña, él conservó su devoción por una disciplina única que comprendía, eso sí, todos los aspectos sociales, biológicos, arqueológicos y lingüísticos que otros consideraban monográficamente, y formó a muchos de los jóvenes antropólogos de relieve de la década de 1950 y posteriores.

En 1944 asumió también la dirección nominal, a tiempo parcial, del Instituto africano Internacional de Londres, organismo a la sazón colonialista y semimoribundo, y lo transformó en la institución capital de estudios africanos: publicó la revista *Africa* y numerosos volúmenes de etnografía, entre ellos el importante *Ethnographic survey of Africa*, así como *African abstracts* y otros. Trabajó incansablemente en la administración del instituto; fue un editor meticuloso, estimulante y resuelto, y organizó y obtuvo financiación para una larga serie de seminarios en diferentes países africanos y con temática muy diversa, a los que acudieron no sólo académicos de toda Europa, sino que en muchas ocasiones fueron presididos por investigadores locales. Forde creó así una moderna red de estudiosos africanistas, no sólo en el campo antropológico sino también en el económico, geográfico, histórico, religioso y estético. Algunos ataques recientes contra Forde y el Instituto tachándoles de «colonialis-

tas» son totalmente infundados: muy pocos, de haberlos, han hecho tanto como él por romper las barreras intelectuales coloniales entre África y Europa.

Su doctrina antropológica se conserva en la memoria de quienes le conocieron y gozaron de su ayuda, más que en sus propias publicaciones, con detallados estudios de la sociedad yako y su cultura (1941, 1958, 1964), además de incontables comunicaciones generales sobre los problemas de la investigación y el desarrollo, que ilustró con su vasto conocimiento de todos los campos del saber africanista, insistiendo en que la etnografía debe ser a la vez pormenorizada y basada firmemente en la consideración de factores ecológicos, económicos y demográficos. Forde razonaba y redactaba con gran agilidad y precisión y abominaba de quienes enmascaraban sus ideas con el fácil recurso a la jerga y a la pretenciosa «teoría». Su libro *Habitat, economy and society* (1934) y la publicación *African worlds* (1954), de la que fue editor, se cuentan entre las obras clásicas. Véase una lista de sus publicaciones en *Man in Africa* (Douglas y Kaberry, 1969).

JM

formas de vivienda *Véase* ARQUITECTURA.

Fortes, Meyer (1906-1983) Meyer Fortes nació en 1906 en Britstown, provincia de El Cabo, Suráfrica, hijo de inmigrantes rusos. Encontró su vocación académica en la psicología, en la que se doctoró, y desde la que ayudó al desarrollo precursor de las pruebas interculturales.Su trabajo con niños discapacitados en el East End de Londres a finales de la década de 1920 y principios de la siguiente reforzaron su apreciación de la dimensión colectiva de los problemas humanos. Esto le llevaría más tarde a asociarse con MALINOVSKI, bajo cuya guía se decantó totalmente por la antropología. Aunque en toda su obra subyace una faceta psicológica, en lo sucesivo fue consolidándose como uno de los funcionalistas estructurales más destacados (véase FUNCIONALISMO). Después de sus trabajos de campo entre los Tallensi de lo que hoy es Ghana a mediados de la década de 1930, obtuvo una cátedra en Oxford, pero vio su carrera truncada por la segunda guerra mundial. Tras un breve período en el nuevo Instituto de África Occidental en Accra volvió a Oxford antes de ocupar la cátedra William Wiyse de Cambridge, posición que conservó hasta su retiro en 1973. Murió en Cambridge en 1983.

Fortes contribuyó de manera señalada a la antropología del parentesco, de la política, de la religión y de la persona usando sobre todo material tallensi como base etnográfica de sus discusiones teóricas. Respecto al parentesco distinguió entre las vertientes doméstica y político-jurídica (véase, 1949b, 1945, respectivamente; también 1953). El primero giraba en torno a la FAMILIA, la unidad de producción y reproducción domésticas, cuyos límites eran en última instancia morales. Fortes seguía aquí a Malinovski al mantener que los mecanismos psicológicos del cuidado y la asistencia, que llamó «axioma de la amistad» y «regla de altruismo prescriptivo», eran a la postre más importantes que las normas y obligaciones legales operativas en el campo político-jurídico. Este último era el representado en el caso tallensi por el grupo de descendencia patrilineal o *soog*. Mientras que la familia era una institución básicamente temporal que moría con sus miembros, el grupo de descendencia era una corporación perpetua que, en razón de actuar frecuentemente como unidad en relación con otras de esta clase, podía considerarse como «persona moral».

Fortes distinguió asimismo entre descendencia y filiación, la primera conectando a varias generaciones en una línea (masculina o femenina) y siendo, por tanto, necesariamente unilineal, y la segunda conectando a los hijos con sus progenitores y siendo, por tanto, bilateral (véase Fortes, 1953). Con este punto de partida desarrolló la noción de FILIACIÓN COMPLEMENTARIA. También destacó los nexos verticales implícitos en la descendencia más que los horizontales entre grupos exógamos determinados por el MATRIMONIO, aspecto ulteriormente caracterizado como «TEORÍA DE LA DESCENDENCIA» y al que se opusieron los proponentes de la «TEORÍA DE LA ALIANZA» (Edmund LEACH, Louis Dumont, Rodney Needham, etc., seguidores de LÉVI-STRAUSS). En opinión de Fortes, los GRUPOS DE DESCENCIA se autoperpetuaban y eran casi autónomos, mientras que para los teóricos aliancistas eran interdependientes en virtud de su exogamia y la consecuente necesidad de las mujeres respectivas para el matrimonio (véase especialmente Leach, 1957; Fortes, 1959a; Leach, 1960a; también Dumont, 1971b, cap. 19).

La posición de Fortes respecto de la descendencia promovió su interés por los ANTEPASADOS como objeto de culto, dado que personificaban al grupo de descendencia que habían iniciado (1987, caps. 3, 4). Su interés en la persona (1987, cap. 10) ha de vincularse con la familia, al menos inicialmente, dado que ésta representa el centro de la educación y la socialización. Pero aquí se revela asimismo importante el grupo de descendencia en el sentido de que la pertenencia a él, al igual que el matrimonio y la generación de hijos, es lo que hace persona moral del individuo. La plenitud de este carácter, no obstante, depende de alcanzar una «buena muerte» a modo de colofón de una vida plena, con herederos sucesores. El culto a los antepasados es, al menos en parte, cuestión de eliminar u obviar los obstáculos que hayan podido poner en la vida de uno. En términos más generales, Fortes trató de alejarse de la opinión durkheimiana de la persona como elemento pasivo que respondía a los dictados sociales, sumándole el reconocimiento malinowskiano de la legitimidad de la consciencia de sí mismo y la reflexividad. La calidad de persona no sólo se adquiría con las aptitudes sociales, sino demostrándolas, en particular en el RITUAL. Sin embargo, para Fortes éste atendía también a lo desconocido, reflejando aquí el postulado de Malinowski de que el ritual interviene cuando el saber (técnico) se agota.

Como funcionalista, Fortes destacó la coherencia de las instituciones en la sociedad y su inclinación se decantaba claramente hacia lo sincrónico, restringiendo su idea de la dinámica social a la noción del CICLO DE VIDA. Su escepticismo ante las leyes generales no eran tan acusado como el de su amigo y colega de toda la vida EVANS-PRITCHARD, y desarrolló un concepto de parentesco que iba más allá del de Malinowski, concentrado en la familia nuclear. Al hacerlo, como Malinowski, no siempre resistió la tentación de generalizar desde su área de interés preferente para abarcar a la humanidad entera. Con todo, siempre se consideró un pragmático más que un teórico y jamás dejó de subrayar la importancia de la etnografía. Su reputación como docente no ha sufrido menoscado y sigue siendo muy alta. RP

Otras lecturas J. Barnes, 1971; Fortes, 1969b, 1969 1970, 1978, 1983; Fortes y Evans Pritchard, 1940b; J. Goody, 1983b; Schnepel, 1991.

fotografía Figura como herramienta importante en la antropología desde la aparición de la disciplina en el siglo XIX,

y puede decirse que ambas disciplinas presentan una historia paralela, puesto que la fotografía sirvió, entre otras cosas, para dar autenticidad y documentar gran parte de la observación antropológica (Pinney, 1992). La fotografía adquiere una doble vertiente a finales del siglo XX, primero como herramienta y método de investigación, y luego como foco de estudio crítico del producto fotográfico mismo en términos de representación de imágenes.

En la producción de datos etnográficos se ha usado la fotografía convencionalmente como herramienta para captar e inventariar. Procede, no obstante, distinguir entre el uso incidental o auxiliar de una cámara como cuaderno de notas iconográficas y la exploración visual rigurosamente estructurada en la que tanto el sujeto como su percepción, registro y análisis se conciben en términos de comunicación visual. La fotografía tiene, pues, numerosas aplicaciones: en los procesos de la CULTURA MATERIAL y en comportamientos que no se expresan verbal o materialmente como el proceso social, la expresión corporal (cinética) y la dinámica espacial (proxemia). Quizás el ejemplo más notable lo ofrezca el trabajo de G. Bateson y M. MEAD (1942) sobre la socialización en Bali. La fotografía encuentra también una importante aplicación en antropología como medio de examen y documentación en estudios tan variados como la continuidad de las tradiciones de la cultura material, la historia de las comunidades y las identidades y la ETNOHISTORIA. Puede aportar una gran riqueza de datos: hay INFORMADORES que no sólo describen el contenido concreto de una fotografía, sino que al respecto articulan y proyectan sus actitudes, revistiéndo la fotografía de un importante contenido emocional y psicológico (John Collier y Collier, 1986, pp. 99-132). Estos datos pueden ser cualificados y cuantificados con ayuda de métodos corrientes en el campo de la psicología, como la prueba de percepción temática adaptada a situaciones antropológicas. Por otra parte, este uso de la fotografía debe incluir también la consideración de roles culturalmente específicos de inscripción visual y su relación con la memoria, el significado de la fotografía misma como objeto cultural, y en última instancia, los componentes culturales de la propia percepción visual.

Si la documentación de datos etnográficos sigue siendo el cometido principal de la fotografía, no es menos cierto que al respecto caben no pocas reflexiones. La crisis de representaciones en el texto antropológico ha venido a sugerir otras aplicaciones de la fotografía, que ya no puede considerarse sólo como transcripción simple de la verdad cultural, ni siquiera en sus aspectos más elementales. Pese a la apariencia de objetividad, relacionada con el progreso de la tecnología, el uso de la fotografía debe considerarse siempre sobre bases culturales y como respuesta cultural específica frente a una situación dada. Así, tanto lo que se considera objetivo importante que registrar con la cámara y el contexto de su interpretación han cambiado radicalmente con el tiempo. Y éste es el postulado básico de gran parte del análisis desconstruccionista del legado fotográfico histórico de la antropología colonial (Banta y Hinsley, 1986; Geary, 1988; Edwards, 1992). Aunque esta nueva visión se ha centrado en gran medida en el material histórico acumulado, el análisis puede aplicarse igualmente al material moderno y sus aplicaciones consiguientes en monografías académicas, exposiciones museísticas o proyectos comunitarios.

Tanto la teoría antropológica como la fotográfica han recurrido para estos debates a la ANTROPOLOGÍA MARXISTA, la teoría literaria, el psicoanálisis, la SEMIÓTI-

CA y las teorías POSCOLONIALES sobre relaciones de PODER (las de foucault han sido particularmente influyentes). La importancia de la ontología del fotógrafo en la antropología y, en última instancia, la naturaleza arbitraria de sus significantes han formado parte del debate teórico al respecto: cómo fragmenta la fotografía el espacio y el tiempo trasladando el contexto inicial a otros nuevos donde adquiere significados diferentes, quizá más allá del primario y de la intención subyacente. A partir de ahí, argumentan muchos, las partes pasan por el todo, el sujeto resulta objetivado y se perpetúan estereotipos o se refuerza el PRESENTE ETNOGRÁFICO (Barthes, 1977; Tagg, 1988).

Este debate teórico ha tenido un profundo efecto en el uso que los antropólogos hacen de la fotografía, no sólo en su propio TRABAJO DE CAMPO (donde el carácter intrusivo del medio ha sido reconocido desde hace tiempo) y en el desarrollo de modelos reflexivos de producción de datos primarios (Caldarola, 1987; Piette, 1993), sino también en el marco más amplio de la política de representación que debe abordar las implicaciones éticas del significado fotográfico que se discute (L. Gross *et al.*, 1988). Si la ola POSMODERNA ha descentrado las certidumbres del realismo fotográfico provocando en ocasiones una parálisis metodológica e iconográfica, también ha ampliado los límites de las posibilidades fotográficas en la antropología, desde los proyectos de autorrepresentación (Penny Taylor, 1988) a su carácter de interfaz con la práctica contemporánea de las artes visuales (Banks y Morphy, 1997).

Aunque la descripción sólidamente basada en el saber etnográfico y dirigida a problemas específicamente antropológicos sigue siendo la función primaria de la fotografía en opinión de la mayoría de antropólogos, la reflexión sobre sus nexos culturales es también importante. EE

Véase también ARTE, COLONIALISMO, ETNOGRAFIA Y ETNOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA VISUAL.

Otras lecturas Barthes, 1981 [maravillosa poética]; B. Nichols, 1981; Pinney, 1989 [útil resumen teórico sobre la naturaleza de la fotografía en contraste con la filmación]; Scherer, 1990; Sontag, 1977; Worth, 1981.

Frankfurt, escuela de Así llamada en razón de su sede, ofreció refugio a los intelectuales de la izquierda durante los años previos al ascenso de Hitler a la jefatura suprema de la nación. Fue el solar originario de la llamada teoría crítica, compleja mezcla de enrevesado pensamiento marxista, filosofía, psicoanálisis, especulación literaria y estudios sociales. Entre sus participantes destacan el ensayista Walter Benjamin, el psicoanalista Erich Fromm y el filósofo Herbert Marcuse. El heredero actual de la escuela es Jürgen Habermas, quien, no obstante, se ha alejado un tanto de las posiciones sostenidas por Max Horkheimer y Theodor Adorno, que se cuentan entre sus fundadores.

El principal reto de la escuela de Frankfurt surgió con el auge del nazismo, lo cual obligó a una reconsideración de la doctrina marxista ortodoxa. Los estudiosos de la escuela añadieron dimensiones culturales y psicológicas al modelo materialista de sociedad (Fromm, 1941) y desarrollaron la llamada escala F, una prueba psicológica todavía muy usada para estimar el autoritarismo que vincula a las constelaciones familiares con actitudes políticas (Adorno *et al.*, 1950). En parte por los resultados de esta prueba, muchos miembros de la escuela se trasladaron a Nueva York, donde fundaron la New School for Social Research. Su trabajo ulterior giró en torno a la investigación profunda de las paradojas de la

cultura de masas y trató de desarrollar una «dialéctica negativa» liberadora basada en la estética subversiva del arte moderno y en las posibilidades liberadoras de la erótica (Marcuse, 1968).
Dado su rechazo de la razón positiva o instrumental, la escuela de Frankfurt se considera a menudo precursora del POSMODERNISMO romántico; sin embargo, sus miembros creían firmemente que el trabajo intelectual riguroso, el conocimiento —aun somero— de la contradicción humana y la exhaustiva crítica cultural eran las únicas vías posibles para alcanzar la libertad humana. CL
Otras lecturas H. Hughes, 1975; Jay, 1973; Wiggershaus, 1994.

fratrías Tres o más conjuntos de CLANES relacionados por su ascendencia común u otros tipos parentesco. Término hoy raramente usado. MR
Véase también SISTEMAS BIFRACCIONADOS.

Frazer, sir James (1854-1941)

James George Frazer nació en Glasgow, Escocia, en 1854, hijo de un farmacéutico. Estudió en la universidad local desde 1869 a 1874 y seguidamente pasó al Trinity College de Cambridge. Premiado en las dos, en 1879 obtuvo un puesto docente en Trinity, que le fue renovado cada año hasta convertirse en vitalicio. En 1908 aceptó la primera cátedra de antropología social en la Universidad de Liverpool, pero echó tanto de menos Cambridge que la abandonó al cabo de sólo cinco meses. A partir de 1914 vivió un tiempo en Londres y París, antes de morir en su querida Cambridge en 1941. Se le otorgó un título nobiliario en 1914 y en lo sucesivo acumuló tantos honores que probablemente ha sido el antropólogo más condecorado hasta la fecha.
Frazer es popularmente conocido como el padre de la antropología, aunque destacó inicialmente por sus estudios de los clásicos y no cejó a lo largo de toda su vida en su empeño por editar textos griegos y latinos, al igual que semblanzas de las figuras literarias del siglo XVIII. Sus ediciones de Pausanias y Ovidio siguen gozando de gran prestigio. Su primera publicación fue un ensayo filosófico, pero su fama deriva de sus escritos sobre RELIGIÓN comparada, y en particular de la obra *The golden bough*, que, publicada en tres ediciones sucesivas, pasó de dos a doce volúmenes entre 1890 y 1915.
Este trabajo representa la aplicación más famosa de una teoría que había sido popularizada en las décadas de 1870 y 1880 por sir Edward TYLOR en Inglaterra y Wilhelm Mannhardt en Alemania, inspirada a su vez por la tesis darwiniana de la EVOLUCIÓN. Se basaba en la creencia de que las mentes de los humanos operan básicamente de igual modo, pero se habían desarrollado de modo diverso en función de la CULTURA y la CLASE a lo largo de la misma vía ordenada y linealmente. De ser cierto habría de ser posible tratar de igual modo las costumbres de los pueblos tribales y de los campesinos europeos como fósiles culturales representativos de estadios anteriores en la evolución de las sociedades civilizadas, y mediante estudio comparado construir una teoría general del desarrollo religioso de la raza humana.
The golden bough fue el intento más ambicioso de proceder con este estudio, reuniendo datos de todo el mundo y de todas las épocas. Fue posible por la enorme diligencia y laboriosidad de Frazer y por su conocimiento de gran número de lenguas: podía leer griego, latín, hebreo, francés, alemán, español, italiano y holandés. Pero lo que le motivaba era primariamente su desconfianza y desprecio por la religión, en especial la basada en el ritual y la superstición. Educado en el seno de una devota familia presbiteriana escocesa y convertido al agnosticismo en

la Universidad de Glasgow, consideraba al cristianismo su máximo adversario.

La tesis central de la primera edición era que la religión primitiva se había fundamentado en gran medida en la veneración del espíritu feneciente y renaciente de la vegetación, personificada como dios e identificada con los gobernantes humanos que eran muertos al cabo de un plazo establecido o cuando perdían su poder. En la segunda edición llevó su tesis a cuestionar abiertamente la base del cristianismo, y añadió la importante tesis de que la consciencia espiritual humana evolucionaba a través de tres estadios: magia, religión y ciencia. En la tercera abandonó su ataque a la divinidad de Cristo, pero amplió enormemente el material de sus otras sugerencias. El resultado fue no sólo una importante estructura teórica, sino también un vasto compendio de prácticas RITUALES humanas, a menudo espeluznantes. Frazer trató de llegar a la máxima audiencia posible con un estilo deliberadamente vívivo y accesible e indicando a su editor qué tipo de cubierta quería para sus obras, qué ilustraciones, qué papel y qué tipo de letra.

Y sus deseos se vieron colmados. La recepción profesional de *The golden bough* fue al principio entusiástica, pero menguó progresivamente con cada nueva edición. Ello obedeció a un colapso de fe en la metodología usada por Frazer, declive que comenzó en el primer decenio del siglo y se completó en la década de 1920. En lo sucesivo la antropología centró nuevamente su interés en la estructura social y su función en las sociedades primitivas más que en asignarles un lugar en la evolución. A su vez, los historiadores de la religión declararon erróneas sus deducciones comparativas.

Al mismo tiempo, no obstante, la popularidad de *The golden bough* aumentó en proporción inversa a la opinión erudita. Frazer, como Freud, pareció haber descubierto el salvajismo subyacente al barniz de la civilización y fue calificado de visionario a medida que el siglo XX asestaba hachazos a la fe en la civilización. Su chocante imaginería halló enorme influencia en las obras de Eliot, Pound, Yeats, Edith Sitwell, Graves, Forster, D.H. Lawrence y otros. En la década de 1980 fue crucial para el filme *Apocalypse now* y en la celebrada novela norteamericana *The mists of Avalon*. La versión resumida de *Bough* publicada en 1922 ha seguido editándose y se ha integrado en la conciencia popular occidental.

En vista de lo dicho es sumamente irónico que Frazer fuera en verdad un clásico espécimen de Oxbridge. Sumamente tímido, procuró evitar los actos públicos, la enseñanza, las conferencias, la vida social y aun la lectura de los periódicos, y prefería adquirir todos los libros que entendiera útiles para sus pesquisas, para encerrarse seguidamente con ellos y trabajar en soledad. Y ciertamente trabajó: un mínimo de trece horas cada día, siete días a la semana y cincuenta semanas por año. No sorprende que sufriera problemas en la vista a partir de 1901 y que se quedara completamente ciego en 1931, a raíz de lo cual siguió trabajando con amanuenses. A pesar de sus exóticos intereses, nunca viajó más allá de Grecia, y su conocido anacoretismo fue objeto de numerosas chanzas. También su rectitud: cuando un crítico reveló que había malinterpretado una frase de Plinio, al punto dio conocimiento de ello al consejo del Trinity College sugiriendo que no sería ocioso reconsiderar el renovarle el puesto. Su aislamiento se vio considerablemente reforzado por su esposa Lily, de origen francés, con la que se casó en 1896. Ella se impuso la tarea de garantizar que no fuera molestado con cuitas de otros, lo cual, junto con su nula inclinación a leer las críticas aparecidas en la prensa, contribuyó grandemente a la pe-

trificación de su pensamiento. RHut
Otras lecturas Ackerman, 1987; Downie, 1970; Fraser, 1990a, b; Leach, 1961c.

frontera Concepto ambiguo y polisémico. En Estados Unidos, por ejemplo, tiene la definición técnica de región con una densidad poblacional de menos de dos personas por milla cuadrada. En términos más generales se llama frontera a la región o zona donde entran en contacto dos o más culturas distintas, sociedades, grupos étnicos o MODOS DE PRODUCCIÓN. Dado que las regiones fronterizas suelen poseer pocos recursos fácilmente explotables por el estado, a menudo se caracterizan por un bajo nivel de control por parte de éste. Por lo común son zonas ya densamente forestadas, ya desérticas o montañosas, y el entorno habitado suelen considerarlas marginales o baldías.

El bajo nivel de control estatal hace la frontera atractiva para facinerosos y rebeldes y ofrece refugio a grupos inconformistas nativos e inmigrantes. Estas regiones presentan típicamente poblaciones muy variadas desde el punto social y cultural y no son raros los conflictos armados. Las presiones de la ACULTURACIÓN y la asimilación suelen ser más leves que en las áreas urbanas y la resistencia al cambio y al control central es por lo general intensa.

En Estados Unidos, el concepto se asocia con el trabajo de Frederick Jackson Turner (G. Taylor, 1972), quien argumentó que la experiencia de frontera moduló la cultura norteamericana promoviendo la democracia, el igualitarismo y un acentuado individualismo, al tiempo que ofrecía una válvula de escape para las presiones de la urbe. Muchos estudiosos de la historia del Oeste rechazan hoy la tesis de Turner y ponen de manifiesto que la democracia era a menudo inexistente, la desigualdad omnipresente y la dependencia de muchos con respecto a unos pocos muy marcada (Limerick *et al.*, 1991). La crítica más dura se ha dirigido, con todo, a la idea más o menos implícita de que la frontera era un erial despoblado. Es obvio que el indio americano nativo ya la había colonizado.

En Asia y en el Oriente Próximo, las fronteras se han asociado a menudo con zonas de contacto entre «la estepa y el sembradío», es decir, entre pastores nómadas y agricultores sedentarios. Owen Lattimore (1962) ha escrito extensamente sobre estas fronteras, subrayando sobre todo que coexisten en ellas el conflicto y la cooperación cuando los individuos pasan de un lado a otro. Las diferencias radican en condiciones geográficas y en los diferentes modos de adaptación que imponen. Thomas Barfield (1989) modificó y amplió el trabajo de Lattimore y demostró que las confederaciones de las estepas y el estado chino han conocido conjuntamente el apogeo y el declive durante milenios. También observó que el comercio y las incursiones depredadoras son medios alternativos para un mismo fin y que dichas incursiones violentas constituyen una forma de extorsión para obtener condiciones de comercio más favorables.

R. Ferguson y N. Whitehead (1992a) discutieron una clase particular de frontera, la zona de contacto entre las sociedades estatales y «tribales» respectivamente (véase TRIBU). Observaron dos consecuencias generales de esta interacción: (1) un aumento de las guerras entre estados y tribus; y (2) un aumento del conflicto intertribal. Ambas figuras son importantes para la ETNOHISTORIA, dado que la ETNOGRAFÍA fue mucho más temprana en estas zonas. Así, debe tenerse extrema cautela al interpretar las versiones de los primeros observadores.

Richard Slatta (1983) concibió las fronteras a modo de membranas con una permeabilidad asimétrica para los indi-

viduos, el saber y las prácticas culturales, y los bienes materiales. Los grupos en contacto en las fronteras tienden a ser algo selectivos en los elementos que incorporan de una y otra parte. En la América del Sur meridional, la membrana fronteriza era especialmente permeable a criminales y campesinos fugitivos de la leva.

Por último, las fronteras son zonas donde las fuerzas externas configuran muchos eventos locales (véase COLONIALISMO, TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL). Las condiciones locales modifican estas fuerzas y los esfuerzos de los actores locales. La resistencia local a las inciativas coloniales, frecuentes en las zonas de frontera, pueden imponer una carga adicional a los recursos del estado y contribuir al malestar de la metrópoli o del país colonizador. Las acciones e interacciones de los pueblos de frontera llevan a menudo a la etnogénesis (formación de un grupo étnico) o a la transformación de las etnias (Chase-Dunn y Hall, 1997; véase GRUPOS ÉTNICOS).

La mayoría de los autores, con excepción de Turner, han señalado que algunos de estos grupos fronterizos usan y manipulan la frontera oficial en provecho propio. Por ejemplo, en el siglo XVIII y a principios del XIX las bandas apaches y comanches efectuaban profundas incursiones en el territorio de Nueva España al tiempo que mantenían pacíficas relaciones en Nuevo México. Más avanzado el siglo XIX, las bandas apaches se sirvieron del territorio estadounidense recién anexionado como base para sus incursiones en México. Más generalmente, cuando los estados se proponen monopolizar el comercio florece indefectiblemente la práctica del contrabando entre los grupos de frontera.

Muchos autores han observado asimismo que las fronteras no son permanentes sino móviles. El propio Turner señaló el «cierre» de la frontera norteamericana en 1892 cuando los condados con una densidad inferior a dos personas por milla cuadrada ya no configuraban una línea clara de expansión hacia el Oeste. Sin embargo, según el censo Estados Unidos de 1990 son más de cien los condados del oeste con tal densidad demográfica (D. Duncan, 1993). Por último, una frontera puede ser un gradiente móvil de cosas distintas de la población humana. TH

Véase también HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA.

Otras lecturas Baretta y Markoff, 1978; R. Bartlett y McKay, 1989; Dunaway, 1996; Lamar y Thompson, 1981; Slatta, 1990.

funcionalismo Es (1) una metodología etnográfica distinta de la antropología en el campo de las ciencias sociales y humanidades; (2) una escuela histórica de antropología conocida también como «antropología social británica»; (3) una escuela de sociología y relaciones sociales que se propuso integrar la sociología, la psicología y la antropología; y (4) una «filosofía de las ciencias sociales» en la filosofía analítica angloamericana. El «funcionalismo» ha dejado de ser una etiqueta de amplio uso entre los antropólogos; pero ello se debe en parte a que el legado del funcionalismo es hoy un sobrentendido en este campo.

Enfoque etnográfico

El funcionalismo estudia cómo se interrelaciona una institución o creencia particular con otras y en qué medida contribuye a la persistencia bien del sistema sociocultural en conjunto, bien en sus partes. Es el equivalente sociológico de la regla básica de la ecología: que no es posible cambiar una sola cosa. El funcionalismo surgió en la década de 1920 como ruptura metodológica radical con las comparaciones manifiestamente fáciles

y descontextualizadas («entre los tales y cuales») patentes en gran parte de la antropología evolutiva del siglo XIX, en muchas exposiciones museísticas organizadas como secuencias lineales de progreso –muy criticadas anteriormente por E.B. TYLOR (1989)–, mapas difusionistas de rasgos culturales o complejos culturales limitados, o grandes narrativas ilustrativas del progreso de la razón, como *The golden bough* (1890) de James FRAZER.

El funcionalismo requería un método comparativo más elaborado, interesado en el significado de las instituciones y creencias para los integrantes de una sociedad, así como en las correlaciones e interconexiones sociales. Estas correlaciones no podían establecerse estudiado sociedades aisladas, sino mediante comparación de varias, centrándose por ejemplo en la relación entre los sistemas de parentesco matrilineal, la variación de cultivos, la brujería y la alta proporción de divorcios. Los funcionalistas preferían mostrar de qué modo el parentesco o la religión estructuraban ostensiblemente las instituciones económicas, cómo estimulaban los sistemas rituales la producción económica y organizaban la política, o cómo los mitos (anteriormente desechados como historias sin sentido o conjeturas) servían como pautas que codificaban y regulaban las relaciones sociales.

Este funcionalismo temprano de la antropología social británica tenía sus fuentes en la teoría sociológica durkheimiana, en particular en la noción de que lo social era un nivel de organización *sui generis* que no podía reducirse de manera simple a las intenciones y motivaciones de los individuos. Ejercía su fuerza moral sobre éstos mediante «representaciones colectivas» o por la «conciencia colectiva» (tanto la «conciencia» internalizada socialmente estructurada como la «consciencia» cognitiva semióticamente pública). Así, el funcionalismo mantenía una tensión productiva entre la dedicación al contexto («holismo») y la comparación orientada hacia la problemática. También entre el enfoque de creencias, motivaciones y significado de los actores (de donde surgió la ANTROPOLOGÍA INTERPRETATIVA) al tiempo que simultáneamente sostenía que los «hechos sociales» no pueden reducirse a la voluntad, el deseo o la cognición individuales (de donde surgieron el ESTRUCTURALISMO y el postestructuralismo «antihumanista»).

Hoy la antropología mantiene su compromiso con la DESCRIPCIÓN DENSA etnográfica de las interconexiones entre diferentes partes institucionales y discursivas de la sociedad. Así puede observarse en diferentes palestras de investigación de los antropólogos de la ciencia (Traweek, 1988, 1992; E. Martin, 1994), quienes se niegan a limitarse a las paredes del laboratorio, la etnometodología de un procedimiento, una controversia o un género de comunicación. Otro legado del funcionalismo a la antropología es la constante dedicación a las comparaciones interculturales sociológicamente contextualizadas y su rechazo de las categorías teóricas de América del Norte y Europa como parámetros universales no verificados. Una vez más, aunque los retos de toda comparación en la actualidad son notablemente diferentes de los considerados a principios del siglo XX (véase POSMODERNO), también este aspecto proviene claramente del funcionalismo.

Escuela de Antropología

«Funcionalismo» es el nombre adoptado por Bronislaw MALINOWSKI, A. R. RADCLIFFE-BROWN y sus discípulos. Conocida también como «antropología social británica», en su período de formación este pequeño grupo influyó poderosamente

en las ciencias sociales, en los círculos académicos en general y en los debates sobre política pública. Basándose en el estudio intensivo de unas treinta sociedades distintas creó una especie de pauta o modelo de análisis y comparación continuos de la sociedad.

Las etnografías de Malinowski pronto se convirtieron en nuevo modelo textual con su estilo realista que revelaba el «punto de vista nativo» e implicaba al lector en la experiencia de «haber estado allí». Su autoridad radicaba en un extensivo estudio de campo y, todavía más importante, en su declaración en el sentido de que el funcionalismo metodológico desentrañaba la estructura de una sociedad y una cultura mejor de lo que podían hacerlo los misioneros residentes y administradores coloniales. La estrategia de sus textos consistía en representar al todo por la parte mediante el análisis de las instituciones clave (KULA de las Trobriand, BRUJERÍA de los azande), de las muestras culturales emblemáticas (*naven* iatmul, peleas de gallos balinesas) o de las estructuras privilegiadas (sistemas de parentesco, complejos de ritos y creencias, facciones políticas). Se reconocía la especial importancia del «punto de vista nativo», que Malinowski presentaba mediante una estrategia de TRADUCCIÓN tripartita: ofreciendo la transcripción del texto nativo, su traducción literal, y la versión en inglés actual. Llevando lo exótico a lo familiar trataba de mostrar que otras formaciones culturales encerraban asimismo una lógica a la vez cognitiva y social. Sus extensas descripciones y textos nativos aportaron a los etnógrafos mucho más material del que podía analizar por sí mismo. En consecuencia, sus monografías sobre las islas Trobriand (1922, 1927, 1935, 1948) se cuentan entre los relatos culturales y sociológicos más analizados por los antropólogos, fueran éstos estudiantes en prácticas o profesionales que ensayaban nuevos enfoques teóricos. Aunque algunas de las formulaciones teóricas de Malinowski eran ingenuas (en particular su postrera teoría de la cultura basada en necesidades biológicas), fue enorme y duradera su contribución a la teoría del intercambio, el análisis del MITO como característica social y el cuestionamien antropológico de la universalidad del complejo de Edipo. Propuso igualmente aplicar la antropología como saber práctico para el desarrollo y la reforma sociales y cosechó notables éxitos en la captación de fondos de las fundaciones Rockefeller y Carnegi para la formación antropológica, así como de la Oficina Colonial británica. El énfasis del funcionalismo en las estructuras incentivas y motivacionales nativas, sistemas legales, sistemas de propiedad y cultivo de la tierra, comercio e intercambio, sistemas de bienestar y asistencia sociales cuadraron particularmente bien con la política colonial británica de gobierno indirecto en la que se había encomendado a un grupo relativamente escaso de funcionarios la supervisión de un vasto imperio a través de las estructuras políticas y económicas locales.

Radcliffe-Brown fue el «otro» padre de la antropología social británica. Generalmente reconocido como el formulador de la teoría funcionalista, en gran media lo hizo inspirado por la sociología durkheimiana y, así, consideraba a la antropología como sociología comparada global entre las culturas. Sostuvo que la estructuras social (compuesta por roles, obligaciones jurídicas y normas morales) era el marco crucial de todo análisis comparativo (1952). En su tratamiento de las tensiones y conflictos entre los propósitos individuales y las funciones de las instituciones sociales, su noción de la estructura social ya insinuaba el legado anterior del lenguaje de la morfología

y la patología de los sistemas orgánicos (1957). El completar su propia monografía de campo sobre las islas Andamán (1922) le impuso una dura pugna, reflejo de sus primeros intentos de dejar claro el enfoque funcional. Éste no llegó a ser tan importante como su labor pedagógica, excelente sin lugar a dudas, en el curso de la cual estableció importantes programas de formación en Suráfrica, Australia y Estados Unidos (Chicago). Su influencia fue particularmente clara en los estudios funcionalistas basados en el enfoque socioestructural comparado del parentesco y la política (Radcliffe-Brown y Forde, 1950; Fortes y Evans-Pritchard, 1940b; Schneider y Gough, 1961).

A E.E. EVANS-PRITCHARD, miembro destacado de la segunda generación se le reconoce el haber creado la forma clásica de la etnografía al estilo durkheimiano basado en la estructura social. Sus monografías sobre los nuer (1940, 1951, 1956) proporcionaron el segundo conjunto en popularidad de reglas destinadas a la enseñanza de sus discípulos del difícil arte del reanálisis. Y su monografía sobre la brujería entre los azande (1937) se ha convertido en un clásico, en parte por su argumento comparativo que pone de relieve cómo los sistemas de argumentación se autoprotegen de la falsificación (el objetivo es aquí la ciencia epistemológica) y que las explicaciones técnico-pragmáticas no pueden resolver las cuestiones existenciales, morales y sociales («¿por qué yo?»).

Con demasiada frecuencia, las rivalidades por parte de los antropólogos norteamericanos han caricaturizado al funcionalismo como teoría panglósica de que todo está idealmente integrado o es funcional, argumentando que el funcionalismo no podía abarcar los cambios o no era sino un derivado del COLONIALISMO. Con ello se ignora la importante aportación de la escuela funcionalista de Manchester establecida por Max GLUCKMAN, quien vinculó la presentación casuística de los conflictos tomada de los estudios legales y el interés durkheimiano de Evans-Pritchard por los conflictos entre los intereses individuales y las fuerzas sociales. Uno de sus principales proyectos fue el intento de crear un mosaico de análisis regionales mediante una serie de estudios realizados en Rodesia del Norte (la moderna Zambia) a través del Instituto Rhodes-Livingstone (Gluckman y Colson, 1951), uno de los institutos de investigación social y económica dispersos por todo el imperio británico que se propusieron llevar a cabo la investigación agraria y la antropológica a un tiempo. Impulsado por su preocupación por la destrucción de las economías tribales causada por la leva de trabajadores para las minas de cobre, su primer director, Godfrey Wilson, propuso efectuar un estudio del trabajo en las minas. El gobierno colonial rechazó la propuesta como subversiva y le prohibió el acceso a las minas; a ello no fue ajeno el que fuera comunista (como Gluckman). Sin embargo, al gobierno no le había pasado inadvertido el deterioro de las economías tribales, y fue así como contrató a Audrey RICHARDS, quien escribió un estudio ya clásico sobre los bemba (1939), conocidos por encabezar muchas de las huelgas frecuentes en las minas. Victor TURNER (1957, 1967, 1969) señaló el punto álgido de este estilo de monografía funcionalista con su estudio del ritual ndembu, donde el análisis casuístico de los dramas sociales (tomado del modelo de Arnold van GENNEP de la forma ritual) se integra en un marco neofreudiano. Los análisis de Turner del proceso ritual y de la con-fusión (literalmente, fusión de conjunción) de los polos emocional y cognitivo del significado en símbolos ritualmente poderosos tanto para el individuo

como para su sociedad ejercieron una gran influencia en la escuela de antropología simbólica de Chicago en la década de 1970.

Aunque no es éste el lugar donde citar a todas las figuras señeras de la antropología social funcionalista británica –Abner Cohen, Elizabeth Colson, Mary Douglas, Raymond Firth, Meyer Fortes, Ernest Gellner, Jack y Esther Goody, Edmund Leach, Godfrey y Peter Lienhardt, Rodney Needham, S.F. Nadel, Emrys Peters, Julian Pitt-Rivers, Isaac Schapera, M. N. Srinivas y Peter Worsley son otros– es importante indicar, al menos de forma somera, algunas de las vertientes, métodos y contextos políticos usados por el funcionalismo y las circunstancias en que se desarrolló.

Funcionalismo estructural

La versión de Radcliffe-Brown del funcionalismo fue denominada a veces «funcionalismo estructural» en razón del acento que puso en la estructura de la sociedad. Este nombre, no obstante, suele asociarse más bien con el enfoque aplicado por el sociólogo norteamericano Talcott Parsons (1937, 1951a, 1954) con su visión interdisciplinaria que combinaba antropología, sociología y psicología en un «pastel de capas» conocido como modelo analítico de TEORÍA DE SISTEMAS casi cibernético. Los sistemas psicológicos, sociales y culturales pueden distinguirse analíticamente, sugirió, como niveles emergentes de organización, cada uno con su lógica de integración propia pero permeable a la información vehiculada en todos los demás. Del Departamento de Relaciones Sociales fundado en Harvard sobre esta idea surgieron dos antropólogos clave para la que luego sería la Escuela de Antropología simbólica de Chicago de las décadas de 1960 y 1970. Los sistemas sociales, sugeriría más tarde Clifford GEERTZ (1973), se integran causalmente, mientras que los culturales lo hacen lógico-semánticamente, y los psicológicos psicodinámicamente. Normas tales como las regularidades estadísticas, añadiría David Schneider (1968), pertenecen a la esfera del sistema social; las «declaraciones imperativas» o los principios analíticos subyacentes a las formas conceptuales de la cultura pertenecen a los sistemas culturales o simbólicos. La organización y la estructura sociales forman parte del sistema social; los valores, normas, principios, símbolos y esquemas conceptuales son parte del sistema cultural.

Funcionalismo filosófico

Los filósofos han examinado el nivel lógico de diferentes variantes del análisis funcional (matemáticos, organicistas, teleológicos, cibernéticos) y su relación con las explicaciones por vía de modos causales e históricos (Hempel, 1959; Gardiner, 1964). Metodológicamente, Aberle *et al.* (1950) arguyeron que el funcionalismo no podía consistir en una especificación de listas de necesidades humanas y las diferentes instituciones funcionales equivalentes que podían satisfacerlas porque no había manera de delimitar ya la definición de necesidades ya los posibles equivalentes funcionales. Similarmente, Blake y Davis (1964) señalaron la circularidad de derivar normas y valores de las regularidades comportamentales, declarando al propio tiempo que son éstas las que estructuran los primeros. Ernest GELLNER (1959b, 1970), manifestándose en calidad de filósofo antropólogo, es quizás el más claro en señalar que para la antropología el funcionalismo era primariamente una obligación metodológica para la búsqueda y examen de interconexiones más que una teoría de la sociedad. De forma filosóficamente menos rigurosa, los discípulos de Malinowski trataron de demostrar cómo habían sido aplicados

los métodos funcionalistas a diferentes áreas sustantivas de la investigación etnográfica (Firth, 1956a, 1957). Sobre los diversos esfuerzos de los parsonianons y otros sociólogos norteamericanos para poner en claro el funcionalismo estructural como conjunto de modelos y variables véanse los estudios de M. Levy (1968) y Cancian (1968). MF

funcionalismo estructural *Véase* FUNCIONALISMO.

Fürer-Haimendorf, Christoph von (1909-1995) Nacido en Viena en 1909, Christopf von Fürer-Haimendorf pertenecía a una familia que había servido a la dinastía Habsburgo desde 1273, y su padre había desempeñado un alto cargo en la administración austríaca. Estudió antropología con Schebesta, Frobenius y Heine Geldern en la Universidad de Viena a partir de 1927. Se doctoró en 1931, y en parte inspirado por MALINOWSKI se trasladó a Assam en 1936 para estudiar durante un año a los nagas. Volvió a la India en 1939 para proseguir sus investigaciones, pero fue internado como extranjero enemigo cuando estalló la guerra. Se le confinó en Hyderabad, pero aun así logró realizar durante tres años nuevos estudios de campo entre los chenchus, los reddis y los raj gonds. Se le permitió hacer otro tanto entre los apa tanis y otros pueblos del área de Arunachal Pradesh de Assam. Finalizada la guerra fue asesor del nizam de Huderabad y creó varios programas educacionales y sociales para algunas tribus. En 1949 fue nombrado lector de antropología, y en 1951 profesor de esta disciplina en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de Londres, donde desarrolló el mayor departamento de antropología de todo el país.

Visitó Nepal en 1953, sumando así una tercera área de competencia a Assam e Hyderabad, en cada una de las cuales estudió la cultura de tres a seis sociedades, para publicar diez monografías etnográficas sobre sus trabajos de campo, entre las que se incluyen *The Chenchus* (1943), *The Reddis of the Bison Hills* (1945), *The Raj Gonds of Adilabad* (1948), *The Sherpas of Nepal* (1964), *The Konyak Nagas* (1969) y *The Gonds of Andhra Pradesh* (1979). También publicó otros volúmenes de ensayos y tratados teóricos, como *Morals and merit* (1967), claramente basado en su trabajo de campo.

La obra publicada revela apenas la parte más superficial de sus logros. Además de sus meticulosas notas de campo y diarios, fue el único antropólogo británico de entreguerras en darse cuenta de la importancia de la documentación visual. Su colección de fotografías en blanco y negro abarca más de diez mil casos distintos que ofrecen memorables aspectos de la cultura tribal, a los que hay que sumar diapositivas en color y en un número no menor que documentan mundos que el cambio experimentado ya no permite reconocer. Fue también el cineasta etnográfico británico más prolífico, empezando en la década de 1940 y rodando más de cien horas de película de 16 mm. Varios rasgos ayudan a explicar su capacidad como etnógrafo. Primero su curiosidad: se interesaba inmensamente por la gente que estudiaba, por sus exploraciones, por su deseo de conocer y comprender, y ello le conducía a otros temas y encuentros. Cuenta también su aptitud estética y su apreciación de la belleza, subyacentes a su fotografía y a su deliciosa presentación de las agraciadas gentes con que trabajó. Súmense a todo ello su prodigiosa memoria fotográfica y su autodisciplina, patentes en sus cuadernos de notas y diarios, con miles de páginas de comentarios tan vivos como perspicaces. Y no era menor su obvia simpatía por los pueblos tribales y la creciente

dificultad de su posición. Y corona estos rasgos su reconocida inteligencia.

En la vida académica, los premios inmediatos se otorgan a quienes se ocupan de teorías abstractas. Aunque él propuso algunas ideas muy estimulantes, en particular acerca de la moralidad y la religión en la conferencia Frazer sobre «La vida ultraterrena en las religiones tribales de la India» y en la Henry Myers sobre «El sentido del pecado en perspectiva transcultural», su principal interés se centró en conocer y describir cómo funcionan las sociedades. Un buen trabajo de campo requiere una forma especial de inteligencia, de la que él dio sobradas pruebas. Su enorme capacidad para hacer amigos y establecer fructíferas relaciones sociales, especialmente en situaciones difíciles, le ganaron la estima de sus colegas y colaboradores europeos y no europeos. Y siempre contó con la formidable ayuda de su mujer Betty, su colaboradora, organizadora de sus expediciones, su fuente de inspiración y, a la vez, una notable etnógrafa. AM

Geertz, Clifford (1926-) Clifford Geertz es sin duda el antropólogo cultural moderno más conocido, citado e intelectualmente influyente de Norteamérica. Director y fundador de la prestigiosa Escuela de Ciencias Sociales en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, autor y editor de numerosos libros y artículos de referencia obligada, ganador del premio del Círculo de Críticos Literarios y de muchos otros honores y premios, además de colaborador de las más famosas revistas del ramo, ha hallado amplio eco en admiradas audiencias de campos tan diversos como la historia, la teoría literaria y la filosofía. En su propia disciplina, no obstante, ha sido aún más debatido y controvertido.

Geertz nació en San Francisco y cursó estudios en el Antioch College, donde su temprana ambición de escribir ciencia ficción fue abandonada en aras de la filosofía. En 1950, buscando algo «más empírico», se matriculó en la Escuela de Antropología del efímero Departamento de Relaciones Sociales de Harvard, donde estudió bajo la dirección de Talcott Parsons, a la sazón empeñado en reunir la obra de Max WEBER y Émile DURKHEIM en una nueva clase de sociología sistemática norteamericana. Geertz encontró poco interesante a Durkheim y las teorías de Parsons le dejaron más bien frío, pero se volcó en Weber, en particular en su noción de *Verstehen* o comprensión del punto de vista del otro.

Decantándose por el enfoque weberiano, Geertz se enfrentaba al paradigma FUNCIONALISTA dominante en la antropología norteamericana de la década de 1950. Argumentó que el objetivo de la antropología no era descubrir leyes, modelos y normas, sino más bien la interpretación de lo que él llamó las «redes de significado» culturalmente específicas que tejen los pueblos y a la vez los

apresan. Estas redes simbólicas, entendía Geertz, eran la esencia de la vida social humana. Legitimaban las estructuras de poder y encauzaban los desordenados deseos humanos ofreciendo a sus seguidores un propósito y la intervención en un mundo ordenado y lleno de sentido. Para lograr esta comprensión había que recurrir a lo que célebremente denominó «DESCRIPCIÓN DENSA» de otra cultura, es decir, la presentación de pormenorizados y profundos retratos etnográficos de la misma.

Al hilo de su propia receta, Geertz ha dedicado gran parte de su tiempo al TRABAJO DE CAMPO. Su primera investigación le llevó durante dos años y medio al este de Java y de este período data una serie de libros importantes, entre ellos *The religion of Java* (1960) y *Agricultural involution* (1963c) que fueron muy aplaudidos no sólo entre los antropólogos sino también entre economistas y especialistas en temas de desarrollo. Sin embargo, su enfoque de la ETNOGRAFÍA se modificó tras leer a Herder, Humboldt y Dilthey durante su estancia en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago. Como Ruth BENEDICT, con la que ha sido comparado a menudo, Geertz se sintió inspirado por los románticos alemanes en el hecho de destacar el componente y la apreciación estética de otras culturas. Su juvenil ambición de llegar a ser un escritor de ciencia ficción podía cumplirse ahora en el seno de la antropología; el artefacto ficticio era vestido de interpretación de los mundos culturalmente formados de los otros, que existían al margen de la acción social, pero en relación dialéctica con ella. Para Geertz, el esfuerzo weberiano por establecer una sociología comparada fue ahora desestimado; la comparación, afirmó, sirve para demostrar que las sociedades son de hecho incomparables: cada una es única, y es tarea del antropólogo hacer que el lector aprecie esta singularidad mediante incursiones personales de imaginación informada y creativa en las «redes de significado» pobladas por los exóticos Otros.

Concentrado en la creación de una nueva clase de redacción antropológica, Geertz empezó a prodigarse más allá de las publicaciones profesionales con el propósito de acceder a una audiencia más numerosa. Su prosa adoptó ahora un estructura sintáctica compleja, llena de múltiples cláusulas, largas listas y alusiones eruditas a la filosofía, la literatura y la cultura popular. Dos colecciones de ensayos muy celebradas, *The interpretation of cultures* (1973) y *Local knowledge* (1983), contenían los textos más conocidos de Geertz e iniciaban a un público más amplio en su versión romántica y literaria de la antropología. Su creciente fama coincidió con su nombramiento en 1970 para el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton.

Simultáneamente, Geertz emprendió nuevos trabajos de campo, primero en Bali y luego en Marruecos. Los segundos culminaron en su *Islam observed* (1968), donde se propuso comparar las prácticas y creencias que distinguían a los musulmanes de Indonesia y Marruecos, respectivamente. Pero más influyente fue su obra sobre Bali, que presentaba un sorprendente retrato de los balineses como desapasionados actores estéticos en una vasta obra cultural al margen del tiempo, opinión muy controvertida por otros etnógrafos, en particular Unni Wikan (1993). Los problemas inherentes a su aproximación cada vez más estética quedan bien reflejados en el que posiblemente es el ensayo más famoso de Geertz, «Deep plays: notes on the Balineses cockfight» (1972), donde afirmó que la pelea de gallos es un texto moral que imparte a los balineses lecciones sobre la subjetividad y la acción humana.

Ello es posible, pero los balineses no han sido consultados al respecto de semejantes conclusiones, que siguen siendo exclusivas de Geertz, quien, dicho sea de paso, tampoco repara en que las peleas de gallos se dan en muchas otras culturas que nada tienen que ver con Bali. Estamos, pues, ante una prosa evocadora que nos ilustra mucho sobre la sensibilidad del autor, pero puede que muy poco sobre Bali.

Quizás en respuesta a estas críticas, Geertz se ha retirado últimamente a posiciones más cautelosas en lo tocante al papel del autor antropológico a la hora de construir y definir la CULTURA. Su premiado libro *Works and lives* (1988) es un análisis de varias etnografías famosas como textos literarios. Sin embargo, aunque Geertz, usando su considerable talento poético, ha retratado a los antropólogos y a sí mismo como artistas de la cultura, la mayoría de los profesionales del ramo siguen considerando que su trabajo no es otro que ayudar a que se expresen los sujetos de su estudio, no expresarse ellos mismos. CL

Otras lecturas Geertz, 1963d, 1980, 1995; Geertz *et al.*, 1979; Handler, 1991; Munson, 1986; Shankman, 1984.

Gellner, Ernest André (1925-1995) Ernest Gellner fue filósofo, historiador de las ideas y sociólogo del conocimiento, además de antropólogo social. Gellner era checo, judío, nacido en París y educado en Praga hasta que se trasladó a Inglaterra en 1939. Después de servir en la brigada de carros de combate checa en la segunda guerra mundial, regresó a Oxford y se licenció en política, filosofía y económicas. Se integró en el Departamento de Sociología de la London School of Economics en 1949 y fue profesor de filosofía en 1962. Ocupó la cátedra William Wyse de antropología social en Cambridge en 1984 y en 1991 fue fundador y director del Centro para el Estudio del Nacionalismo en la Universidad Europea Central de Praga, donde murió un mes antes de cumplir setenta años.

Gellner destacó entre los filósofos de su tiempo por su rechazo a la Escuela de Filosofía Analítica de Oxford. Su primer libro, *Words and things* (1959a), combinaba un análisis filosófico con una sociología del conocimiento que ubicaba a quienes defendían a esta escuela en un ambiente social, político e intelectual particular. Esta técnica fue una de las armas características de Gellner en sus críticas de los sistemas de pensamiento hegemónicos –islam, marxismo, psicoanálisis, relativismo y hermenéutica– y fue brillantemente usada en las descripciones de los objetos de estudio que más le interesaban: la Ilustración y la antropología social.

Realizó sus primeros trabajos antropológicos de campo entre los bereberes de Marruecos y en 1969 publicó *Saints of the Atlas* centrándose en el SISTEMA DE LINAJE SEGMENTARIO de un pueblo que había sabido pergeñar procedimientos e instituciones para resistirse tanto a la absorción por parte del estado marroquí como a imitarlo. Este trabajo de campo en Marruecos originó tres otras obras generales a la vez controvertidas y muy ilustrativas: *Muslim society* (1981) que situaba la vida religiosa y política de los musulmanes en el contexto histórico mundial e incluía la sorprendente yuxtaposición de Ibn Jaldín y David Hume, *Arabs and Berbers* (Gellner y Micaud, 1973) y *Patrons and clients* (Gellner y Waterbury, 1977), que exploraba temas de etnia y representación política en Marruecos y otros países del Oriente Próximo.

A principios de la década de 1970, Gellner empezó a publicar varios trabajos sobre la antropología soviética e inició los

estudios que le llevaron a realizar estudios de campo en Moscú en 1988. Su polémica con los marxistas occidentales se basó en su rechazo de los sistemas cerrados totalitarios. Sin embargo, también apreció la sutileza de los académicos de la Unión Soviética; *Soviet and Western anthropology* (1980) contiene una acertada exposición de su trabajo. Gellner fue durante quince años el enlace principal entre las antropologías soviética y occidental y fue aceptado como crítico riguroso pero amigo en la Unión Soviética (Gellner, 1988b). Fue testigo de primera mano de la transición de los esfuerzos relativamente modestos de la incipiente *perestroika* a una sociedad enteramente abierta cuando se produjo el colapso del imperio soviético. Escribió varios artículos sobre esta experiencia y modificó algunas de sus impresiones tempranas (Khazanov, 1992). Curiosa y característicamente, el producto principal de su experiencia no fue un estudio académico de los sucesos de 1989, sino su *Conditions of liberty* (1994), donde refleja las discusiones habidas sobre el futuro en Rusia a la luz de la historia y la ideología de las democracias occidentales.

Las aportaciones de Gellner (1983, 1994) al estudio del NACIONALISMO se basaron en la historia de las naciones-estado europeas e introdujeron una dimensión no occidental a menudo ausente en la obra de los científicos políticos, al tiempo que acertadamente ponía de manifiesto que el nacionalismo es la reivindicación de que cada «cultura» debe ser soberana (aserto que declaró fundamentado en la antropología). Las grandes naciones se establecen eliminado a las culturas modestas, como en Francia. La resistencia a un estado puede expresarse como afirmación de que una cultura local debiera verse libre de la hegemonía ajena. Gellner argumentó con enorme proyección que la necesidad de establecer grandes estados con culturas homogéneas era consecuencia de la transición de las sociedades agrarias jerárquicamente estables y cerradas a las industriales abiertas y con movilidad social; en obras ulteriores identificó este cambio con la Ilustración: la Gran Transición (Gellner, 1988a). Para Gellner, fue un período de auge cognitivo y económico que estableció una mentalidad científica, tecnológica y racional, menos cómoda pero más cierta que todo lo precedente y desde luego superior. Su combatividad en defensa de sus posiciones fue paradigmática: atacó a «la plaga hermenéutica» que, como dijo, le había acosado desde la filosofía y la sociología y luego desde la antropología (Gellner, 1975, 1992).

Con frecuencia se tomó a Gellner equivocadamente por una persona austera y aun distante. Pero era comunicativo y muy generoso con sus ideas y su tiempo: no cultivó los grandes pronunciamientos y teorías para llenar gruesos volúmenes. Gran parte de su mejor trabajo empezó bajo la forma de revisiones y artículos, más tarde incluidos en libros; era un incansable divulgador y participante en conferencias, muchas de las cuales organizó él mismo y le sirvieron para presentar ideas nuevas y originales que muchos eminentes académicos habrían reservado para ocasiones más ilustres. En Cambridge supervisó las tesis de numerosos doctorandos que luego han adquirido renombre como especialistas en el Oriente Próximo. JD

Otras lecturas J. Davis, 1991.

genealogías Listas de parentesco según relaciones de descendencia, «árbol familiar». El conocimiento y recitación de las genealogías cumplen a menudo importantes funciones sociales de legitimación y mantenimiento de la solidaridad. MR

generación En términos genealógicos, una generación es el conjunto de personas que guardan igual distancia de descendencia lineal respecto de un antecesor común real o hipotético. El *parentesco generacional* es un sistema terminológico que primariamente clasifica a los parientes por generaciones. MR

género Hace referencia a aquellos comportamientos y significados culturalmente adjudicados, como los roles de los sexos, y atribuidos a la distinción que hacen todas las sociedades humanas entre lo masculino y lo femenino. Para la mayoría de los estudiosos es axiomático que el comportamiento genérico es configurado por fuerzas históricas y, por tanto, que no tenga nada que ver con la biología (Ortner y Whitehead, 1981; Rosaldo y Lamphere, 1974; Sacks, 1979; Sanday, 1981a).

El estudio antropológico del género presenta un rostro feminizado. Aunque muchos hombres han explorado ocasionalmente aspectos específicos de la actividad por géneros, las investigaciones principales han sido llevadas a cabo por mujeres, del mismo modo que han sido éstas las que han constituido su audiencia más numerosa. Sanday y Goodenough (1990) nos recuerdan que fueron las mujeres las primeras en centrarse en el tema de la desigualdad de los géneros «desde una perspectiva transcultural y en ofrecer explicaciones que dan razón de dicha desigualdad en términos de universales culturales o de formaciones sociales específicas históricamente constituidas». Oponiéndose al «consenso general acerca de la naturaleza de la desigualdad de los géneros y las teorías que han tratado de ella» (Sanday y Goodenough, 1990, p. 15), las investigadoras han aportado una corrección muy necesaria. La inintencionada consecuencia de contar con investigaciones sobre todo realizadas por mujeres se ha traducido, no obstante, en la documentación y el análisis exclusivos de la problemática naturaleza de un género, desestimando al otro o caricaturizándolo por omisión.

Los estudios sobre el género son muy variados y abarcan desde los orígenes y persistencia de ciertas formas de comportamiento vinculado al sexo hasta la problemática naturaleza de la identidad personal, pasando por los orígenes y el significado de la estratificación sexual. En lo que se refiere al segundo de los campos de estudio mencionados, el enfoque se ha centrado particularmente en la formación de identidades de «tercer género» institucionalizadas. No hay una teoría única que explique la variación hallada en el registro etnográfico (Quinn, 1977), pero han venido siendo usadas tres para explicar los orígenes de los modelos interculturales de la división sexual del trabajo:

1. La teoría de la potencia sostiene que, dado que los varones de cualquier sociedad dada son por lo común más grandes que las mujeres, es de todo punto natural que quepan a los primeros las labores que demandan mayor fuerza.
2. La teoría de la compatibilidad con el cuidado de los niños indica que las mujeres tienden a realizar trabajos en su mayoría complementarios del papel de cuidadoras infantiles, es decir, aquellos que pueden ser interrumpidos y reanudados, como la recolección de plantas silvestres, el acarreo de agua, la cocina y la conservación de la comida (Weisner y Gallimore, 1977). Los hombres, por el contrario, suelen ocuparse de actividades a veces peligrosas que a menudo demandan una notable descarga de energía, como la CAZA de grandes animales terrestres y marinos, la tala, la roturación de la tierra, el COMERCIO a gran distancia y la GUERRA (Murdock y Provost, 1973).
3. La teoría de la economía de esfuerzo

expresa que las labores masculinas y femeninas se dividen de manera que maximicen la producción global mediante la especialización por géneros y que las actividades específicas dependerán de la estructura económica de la sociedad.

Todas estas teorías tienen sus inconvenientes. La economía de esfuerzo explica la división del trabajo, pero suscita la pregunta de cómo fueron atribuidos o fijados los roles. La teoría de la potencia parece dar razón de la propensión de los hombres a la realización de los trabajos pesados, pero no acierta a explicar de forma satisfactoria por qué en algunas sociedades son solamente los hombres los que recogen la miel o fabrican los instrumentos musicales. Ni la fuerza ni la compatibilidad con el cuidado de los hijos pueden explicar satisfactoriamente la tendencia de los hombres a fabricar instrumentos musicales pequeños y de poco peso (D. White *et al.*, 1977, observan que existe una relación entre el trabajo de un material en un contexto y su uso en otro, y dado que los hombres suelen trabajar la madera y el hueso, es más fácil y sensato que sean ellos quienes fabriquen los instrumentos musicales).

Uno de los aspectos más estudiados de la división del trabajo por géneros es el que se refiere a las relaciones comunes en todas las culturas entre el tipo de sistema de subsistencia y el grado de esfuerzo laboral de hombres y mujeres. En todo el mundo, los hombres aumentan su aportación laboral cuando se practica la AGRICULTURA intensiva. En las sociedades horticultoras es mayor la aportación de las mujeres que en las agricultoras (Boserup, 1970). Esto influye en el rol de la mujer de dos maneras: (1) la producción de estos cultivos alimentarios suele entrañar más tiempo de preparación de la comida y aumenta el número de tareas domésticas a cargo de la mujer; y (2) las mujeres de estas sociedades tienen más hijos, lo cual significa que gran parte de su tiempo se consume en el cuidado de éstos (C. Ember, 1983).

Otro foco de investigación relacionado, pero distinto, explora los orígenes de la estratificación sexual o desigualdad de los géneros. Dada la falta de acuerdo sobre cómo medir conceptos como autonomía, dominación y posición social relativa, hay casi tantas explicaciones de la desigualdad de los géneros como investigadores. La discusión se ha centrado en el grado de importancia atribuida a la actividad pública, en contraposición a la privada, y a su relación con el poder. Don Brown (1991), atendiendo exclusivamente a la actividad pública, observó que en todas las sociedades son los hombres los que universalmente dominan la escena política. E invoca al respecto varias razones: (1) la guerra es casi indefectiblemente una actividad masculina que hace que los hombres sean punto focal de la toma de decisiones; (2) actividades como el comercio a gran distancia, la caza, etc., que proporcionan un mejor conocimiento del mundo exterior, suelen ser cosa de hombres; (3) el cuidado de los niños por las mujeres limita a menudo sus oportunidades de desarrollar los lazos sociales y las alianzas extrafamiliares necesarios para obtener y mantener el liderazgo político (M. Ember y Ember, 1971).

La relación entre la cría y cuidado de los niños y la relevancia política ha sido muy discutida. Lewellen (1992, pp. 129-144) señaló que cuando la fecundidad no es muy valorada las mujeres suelen ser más libres de las ataduras de la atención infantil y, por tanto, más activas en la toma de decisiones de importancia para toda la comunidad. Esta oportunidad, no obstante, entraña un coste. Schlegel (1972, pp. 27, 298) escribió que «las promesas de éxito y gratificación personal en un plano comprometen las existentes

en otro» y añadió que el hecho más importante a la hora de determinar la posición de las mujeres no es el sistema cultural de descendencia, sino más la organización del grupo doméstico.

No todos los teóricos estuvieron de acuerdo con este énfasis en el grupo doméstico. La exploración transcultural realizada por M. Ross (1981) acerca de la posición social de las mujeres halló que variaba menos por la organización interna del grupo doméstico que por la presencia o ausencia de organizaciones de fraternidad. Sostuvo que hay una correlación entre la descendencia patrilineal, la residencia patrilocal y la subordinación de las mujeres. Friedl (1975) ha insistido igualmente en que la posición social relativa de las mujeres se basa más en el control de la distribución de bienes que en el de la producción doméstica.

Esto ha llevado a algunos antropólogos a afirmar que la dominación masculina es un fenómeno relativamente reciente en la historia humana. Señalan particularmente a las sociedades de recolectores nómadas que, al menos antes del contacto occidental, eran en su mayor parte igualitarias sexualmente (Leacock, 1978). Friedl (1994) observa que la subordinación de la mujer parece emerger como uno de los aspectos de la formación del estado que implica el desmantelamiento de los grupos basados en el parentesco, que inevitablemente conlleva la pérdida de posición de las mujeres. Por otra parte, el exhaustivo estudio transcultural de M. Whyte (1978) acerca de la desigualdad de las mujeres no halló ningún factor concreto que diera razón de la posición social relativa de la mujer en una sociedad dada o en el mundo en general. La cuestión sigue siendo, pues, problemática.

Algunos investigadores han abandonado las teorías materialistas precedentes a favor de explicaciones de carácter más simbólico-cultural. Así, tratan de explicar la universalidad de la dominación masculina analizando lo que entienden como lógica subyacente que asocia negativamente a la hembra con la naturaleza y al macho con la cultura, el bien más valorado. Ortner (1974b) creía que es esta asociación (mucho más que aspectos pragmáticos como el cuidado de los niños y la incapacidad de desplazarse largas distancias, o la organización doméstica) la que daba razón del modelo mundial de subordinación simbólica de la mujer. Sin embargo, MacCormack y Strathern (1980) señalaron que esta dicotomía naturaleza-cultura no es tan universal. En algunas culturas se invierte la lógica: los hombres son a la naturaleza lo que las mujeres a la cultura, y en otras se organizan las ideologías populares en torno a opuestos muy diferentes.

Los orígenes de la desigualdad, en el género como en otros terrenos, puede que no sean determinados jamás concluyentemente, y aunque lo fueran, cabe asimismo que tengan poco sentido práctico para comprender los roles respectivos en diferentes culturas. El estudio de la estratificación sexual se ha alejado, pues, de los orígenes hacia el propósito de comprender las ricas complejidades de la organización familiar y de la toma de decisiones (Sanday y Goodenough, 1990). Esta perspectiva investiga las esferas formal e informal de la vida cotidiana y descubre que las mujeres disponen de recursos de poder contrarrestadores, aunque diferentes, para compensar las demandas y expectativas de los hombres (Lepowski, 1993; Schlegel, 1990). El renovado interés de los procesos micropolíticos coincide con la insistencia de Jane Collier y Sylvia Yanagisako (1987) en que el género y el PARENTESCO son conceptos mutuamente construidos que hay que reunir en un solo campo analítico.

Otros antropólogos conceden menos importancia a las políticas de la desigualdad y la dominación en aras de documentar la presencia de posibles y múltiples configuraciones del género (Herdt, 1994; W. Williams, 1986). Esta investigación rechaza la opinión de que sexo y género son unidades dicotómicas inmutables. Si género es simplemente una categoría de autorreferencia, las personas pueden definir y redefinir su pertenencia y participación en una categoría dada a lo largo de su vida (Munroe *et al.*, 1969). Las investigaciones llevadas a cabo al efecto han hallado numerosas culturas en las que los individuos no encajan plenamente en las categorías masculina y femenina convencionales. Percibidos como ajenos a una y otra, se tienen por poseedores de características de ambas. En América del Norte, este género alternativo o «tercero» se denomina «BERDACHE» o, más recientemente, de «espíritu dual», según la denominación preferida por los nativos (S.-E. Jacobs, 1983). En Omán, sociedad islámica de la península de Arabia, se les llama *xanith* (Wikan, 1977); en India, *hijra* (Nanda, 1990); y en Tahití, *mahu* (R. Levy, 1973).

No hay ninguna definición clara y comprehensiva del significado de «tercer sexo» o «tercer género». Por consiguiente, es difícil determinar si estas CLASIFICACIONES populares representan una categoría alternativa o no son otra cosa que una alusión a personas intersexuadas (hermafroditas), travestidas (véase TRAVESTISMO) o que presentan un comportamiento que se entiende apropiado del otro sexo (HOMOSEXUALES o transexuales). La existencia de categorías populares más allá de los dos géneros convencionales no prueba en sí misma que la cultura se organice alrededor de la noción de categorías de género múltiple. Tan sólo podría implicar tolerancia por parte de individuos que rechazan las categorías más convencionales. Por ejemplo, estudios psicológicos norteamericanos han hallado que es extremadamente difícil, en especial cumplida la edad de seis o siete años, el rehacer o cambiar la identidad de género del individuo. Dado que quienes adoptan un «tercer género» lo hacen a edad más avanzada, debiera haber alguna ambivalencia perceptible y duradera tendente a la adopción de una nueva identidad social. Y como esta cuestión no ha sido sistemáticamente estudiada es difícil determinar si algunas culturas albergan un «tercer género» auténtico o sólo un estilo de vida alternativo y tolerado, organizado alrededor del rechazo de una actividad unisexual a favor de una mezcla masculina o femenina de los rasgos de género convencionales para dicha cultura. En este caso, ello significaría que hay sólo dos categorías únicas de género, definiéndose todo lo demás en oposición a éstas (Schlegel, 1972).

La tendencia más polémica en estudios recientes del género es la aplicación de modelos SOCIOBIOLÓGICOS que tratan de identificar diferencias de comportamiento innatas que configuran el estilo y la forma de la conducta sexual (Cosmides y Tooby, 1989; Draper y Harpending, 1982). La evidencia biopsicológica proviene de cuatro fuentes: estudios de uniformidades transculturales, observaciones del comportamiento infantil, comparaciones con primates superiores, y descripciones de características fisiológicas. Se ha observado que los chicos son por lo general más agresivos y competitivos, mientras que las chicas son más integradoras (cariñosas, prestas a compartir y cooperativas) (Lewellen, 1992). La investigación de comportamientos infantiles revela un modelo similar. La asociación de la hormona masculina testosterona con la agresividad es bien conocida (Maccoby y Jacklin, 1974), pero

sería incorrecto asumir que los machos son siempre los agresores y las hembras las víctimas. Por ejemplo, Burbank (1994, p. 136) insistió una y otra vez en que las mujeres utilizan a menudo la agresión y el enfado para promocionar o proteger sus propios intereses, citando una estudio realizado en 1975 sobre cerca de 2.143 familias norteamericanas que opinaron que «las mujeres dirigen casi tanta "violencia" contra los hombres, como éstos contra aquéllas». El principal sesgo por género en la violencia doméstica es menos quién la ejerce que las diferentes motivaciones de unos y otras para perpetrarla: la agresión masculina se basa generalmente en temores de infidelidad, mientras que la femenina se origina más bien por interés en obtener sustento material para sí mismas y sus hijos.

El nexo entre género y SEXO ha centrado la atención de los antropólogos en las diferencias apreciadas en la estética erótica masculina y femenina, claramente puesta de manifiesto en la universalidad de los criterios de selección de pareja y en diferentes estilos de atracción sexual y evitación erótica (Symons, 1979). Los investigadores han tratado de explorar asimismo el género como sistema de significado que implica, según el contexto, la invocación de rasgos apropiados con relevancia o no para el género (J. Williams y Best, 1982). Jankowiak (1993) argumentó que la manipulación de la identidad genérica se da en su forma más destacada en el encuentro sexual (es decir, un contexto en el que uno trata consciente o inconscientemente de presentar una imagen máximamente atractiva al sexo opuesto). Fuera de este contexto, hombres y mujeres se revelan más inclinados a intervenir en otros tipos de comportamiento que pueden ser sexualmente importantes o no, y hasta genéricamente relevantes o no. Desde esta perspectiva, la actividad por género implica cómo hombres y mujeres afirman, modifican o rechazan a menudo diferentes aspectos de su sexualidad a fin de vehicular significados ya de género, ya de otro orden. Esta línea de investigación ha sido la seguida por los psicólogos norteamericanos interesados en documentar el impacto de los factores sociales en la organización o la percepción, más que por los antropólogos que han llevado su atención al estudio del interjuego de factores bioculturales según se manifiestan en las actividades por sexo y por género. WJ

Véase también ANTROPOLOGÍA FEMINISTA, MASCULINIDAD.

Otras lecturas Connell, 1995; Gilmore, 1990; Gregor, 1985; Herdt, 1984; Hewlett, 1992; Murphy y Murphy, 1974; Schlegel, 1977.

genitor Es el padre biológico, a diferencia del socialmente reconocido (PATER). Por ejemplo, en una sociedad donde la posición de los niños adoptados es legalmente equivalente a la de los naturales, el padre adoptivo posee plena paternidad social del hijo adoptado, mientras que el genitor renuncia a todos sus derechos sobre éste. MR

Gennep, Arnold van (1873-1957) Arnold van Gennep nació en Ludwigsburg, Alemania, en 1873 y murió en Épernay, Francia, en 1957. Se doctoró por la École des Hautes Études en París, donde combinó el estudio de las religiones primitivas, la egiptología, la lingüística, el árabe y la cultura islámica. Partiendo de esta mezcla ecléctica se centró en la ETNOGRAFÍA y la ETNOLOGÍA, antes de dedicarse por completo al estudio del FOLCLORE francés, área a la que dedicó la mayor parte de su vida. Se le considera uno de los fundadores del folclore francés moderno.

Van Gennep fue un destacado erudito con poco éxito académico. Sus variados intereses no consonaban con los intereses de su época y sus rotundas opiniones le ganaron a menudo tantos enemigos como admiradores. Por ejemplo, sus críticas abiertas a DURKHEIM y su escuela le cerraron todas las puertas en las universidades francesas. Aunque ocupó brevemente una cátedra de etnografía en la Universidad de Neuchatel en Suiza (1912-1925), la perdió al ser expulsado del país por quejarse de las violaciones de la neutralidad suiza a favor de Alemania durante la primera guerra mundial. En lo sucesivo trabajó independientemente viviendo de sus escritos y traducciones (afirmó conocer dieciocho lenguas).

Van Gennep empezó a trabajar en temas como el TOTEMISMO y los TABÚES, que gozaban de gran predicamento hacia el cambio del siglo por razones hoy todavía difíciles de precisar. A diferencia de otros estudiosos, que los consideraban cruciales para los orígenes de la religión y de los sistemas de parentesco, Van Gennep (1904, 1906, 1920) sustentó la opinión de que se comprendían mejor como forma de CLASIFICACIÓN y que los intentos de crear grandes modelos de EVOLUCIÓN social dependían con frecuencia de datos dudosos o mal interpretados. Pero su obra antropológica más conocida de esta época fue el ya clásico *Les rites de passage* (1909). Sirviéndose del MÉTODO COMPARATIVO, atendió no al contenido diverso de estos ritos, sino a sus estructuras comunes. Declaró que todos los RITOS DE PASO presentaban tres fases: separación, transición e incorporación. Este modelo aparentemente simple abarcaba una enorme cantidad de RITUALES y era tremendamente avanzado para su tiempo. Escrita cuando los volúmenes de *The Golden Bough* de sir James FRAZER crecían en tamaño y con una manifiesta obsesión por los detalles más nimios, al tiempo que aquél adquiría fama como «padre de la antropología», la obra de Van Gennep fue en gran media ignorada. Se decantó al fin por el folclore, considerado por entonces como disciplina diferente, y se hizo célebre en Francia por su monumental obra en nueve volúmenes *Manuel de folklore de français contemporain* (1943-1958), cuya influencia y éxito se debieron en parte a su convicción de que los estudios folclorísticos eran en realidad una ampliación de la etnografía a la Europa rural, actitud que sin duda se adelantaba muchas generaciones a sus contemporáneos.

La influencia de Van Gennep ha sido muy considerable en la antropología angloamericana, en particular en la ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA. Después de permanecer en letargo durante varias décadas, la traducción de *Rites* al inglés al poco de su muerte (Gennep, 1960) le ganaron nueva fama y atención póstumas. Autores como Victor TURNER y Mary DOUGLAS, han centrado sus trabajos en el estadio de transición o liminal del proceso ritual descrito por Van Gennep como clave para comprender el poder y el peligro inherentes a estos ritos y el porqué de su poder de permanencia. TB

Otras lecturas Belmont, 1979.

genocidio Las Naciones Unidas lo definen como: «Acto cometido con la intención de destruir, en parte o del todo, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal». Dado, no obstante, que esta definición subraya el aspecto intencional, la mayoría de sus críticos la encuentran inadecuada y afirman que «genocidio» debiera hacer referencia al efecto destructivo de los actos, más que a la intención de sus perpetradores. Otra objeción es que la definición de las Naciones Unidas excluiría determinados genocidios obvios, como los cometidos

en Ucrania, Indonesia y Camboya, cuyos regímenes eliminaron masivamente a sus oponentes políticos. La definición de las Naciones Unidas enmascara también la enormidad cualitativa del genocidio como concepto al incluir la destrucción *parcial* de un grupo. Algunos críticos preferirían llamar a estos actos «masacres», dado su más limitado alcance. Por el contrario, el verdadero genocidio pretende, y a veces logra, aniquilar a la totalidad del grupo. La dificultad de definir claramente «genocidio» resulta igualmente de los extensos usos políticos y metafóricos de la voz. Por ejemplo, cuando los proponentes del control de la natalidad, y aun las personas que contraen matrimonio mixto, son acusados de «genocidio», el significado del concepto es reducido a la nada.

La muerte sistemática de judíos, gitanos y otros realizada por la Alemania nazi durante la segunda guerra mundial horrorizó de tal modo al mundo que la ONU tomó en su primera sesión la resolución unánime de tipificar al genocidio como crimen en las leyes internacionales, de tal modo que fuese punible en todos los casos y países. Sin embargo, este convenio sobre el genocidio no fue firmado al tiempo por todos los estados miembros, y los hay que todavía no lo han ratificado. Comoquiera que el genocidio es normalmente perpetrado por un estado, cuyos representantes aniquilan a un grupo de sus conciudadanos, su prevención o castigo requieren comúnmente de la acción internacional (o acción por parte de una potencia más poderosa) contra el régimen genocida. Y dado que estos remedios chocan a menudo con el celosamente defendido principio de soberanía nacional, que los estados consideran fundamento del orden mundial, la decisión al respecto es indefectiblemente remisa, salvo si esta acción puede constituir un precedente que podría ser usado por la comunidad internacional para justificar una intervención futura en su propia política interna.

Este temor parece exagerado, ya que, de hecho, el mundo ha sido incapaz o negligente a la hora de evitar los genocidios más notorios del siglo XX. Durante la guerra mundial de 1914-1918, el gobierno turco acusó a los armenios de Turquía de aliarse con el enemigo ruso y les dio muerte en gran número. En la Unión Soviética de la década de 1930, el régimen de Stalin sometió a la más pavorosa hambruna a millones de campesinos ucranianos acusados de oponerse a la colectivización de la agricultura y de ser por tanto «enemigos del pueblo». El régimen nazi de Hitler dio sistemáticamente muerte a millones de judíos, gitanos y otros. El ejército de Indonesia mató a medio millón de presuntos comunistas en 1965-1966. A principios de la década siguiente la guerra de Vietnam se extendió a Camboya, donde Estados Unidos daba apoyo al régimen de Lon Nol. Cuando éste fue derrocado por las fuerzas comunistas (khmers rojos) de Pol Pot, la reacción inmediata fue masacrar a dos de los ocho millones de habitantes del país. No hubo reacción internacional alguna para impedir estos genocidios, y con dos excepciones (véase más adelante), los únicos perpetradores jamás castigados fueron algunos líderes nazis, y sólo porque cayeron en manos de los que habían ganado la guerra.

El genocidio es difícil de impedir; no lo es menos el llevar a sus perpetradores ante la justicia, porque el asunto queda inmediatamente imbricado en las políticas internacional y nacional. Cuando Pakistán Oriental (hoy Bangladesh) se separó de Pakistán en 1971, se estima que el ejército paquistaní masacró a unos tres millones de bangladesíes antes de que India acudiera en su ayuda. El hecho fue repetidamente llevado a las Na-

ciones Unidas, impotentes para actuar porque la Unión Soviética, aliada de India, apoyaba a Bangladesh, mientras que Estados Unidos «se inclinaba» por Pakistán. Cuando Idi Amin de Uganda masacró a sus oponentes, en particular a los pueblos acholi y lango a principios de la década de 1970, la Organización de la Unidad Africana y la Comisión de Derechos Humanos de la ONU declinaron intervenir.

Sólo dos personas han sido convictas de genocidio desde los nazis. Macías, el dictador de Guinea Ecuatorial, fue derrocado y condenado a muerte por numerosos crímenes, entre ellos (quizás erróneamente) el genocidio; Pol Pot de Camboya fue juzgado y convicto de genocidio *in absentia* una vez derribado su régimen (L. Kuper, 1984a). Pero dado que Pol Pot y sus khmers rojos tenían el apoyo de China y de Estados Unidos, después del genocidio (porque combatía a los norvietnamitas), ha seguido viviendo en Camboya occidental bajo la protección de China y Taiwan hasta su fallecimiento (1998). La incapacidad actual de las organizaciones internacionales para impedir «las limpiezas étnicas» en los Balcanes o las masacres étnicas a gran escala en Ruanda y Burundi subraya la conclusión de que la prevención del genocidio depende de revisar los supuestos y prácticas de relación internacional entre estados. DML

Véase también DERECHOS HUMANOS, SOCIEDADES PLURALES.

Otras lecturas Charny, 1988-1994; Hoffman, 1981; L. Kuper, 1981, 1984b.

gens (pl. *gentes*) Término hoy en desuso para designar CLAN, usado primariamente por Lewis Henry MORGAN (1877) y sus discípulos. MR

gesto Signo vehiculado por el cuerpo. Aunque la mayor parte de la comunicación procede por medio del lenguaje verbal, el gesto es una forma esencial de comunicación no verbal, primariamente visual y, por tanto, producida con las partes visibles del cuerpo. Algunos investigadores incluyen en este concepto los sonidos no lingüísticos emitidos por el aparato vocal (Armstrong *et al.*, 1995).

El gesto es ciertamente uno de los repertorios comportamentales de comunicación más antiguos en la historia de la humanidad. Los estudiosos del comportamiento de los primates observan que los chimpancés y otros grandes simios poseen un vocabulario gestual muy elaborado. Philip Lieberman (1991) y otros han considerado la posibilidad de que la capacidad del cerebro para el lenguaje verbal evolucionara como elaboración de los centros que controlan la habilidad manual, lo cual hace que el uso universal de la gesticulación manual que acompaña al discurso verbal aparezca como un residuo de un estadio humano prelingüístico.

Los gestos humanos difieren de los usados por otros animales en que son polisémicos, es decir, que pueden ser portadores de numerosos significados según el contexto en que se producen. Así fue señalado por el investigador Ray Birdwhistell (1952, 1970), uno de los precursores de estos estudios, quien llamó «cinesia» o «cinesis» al que atendía a los movimientos del cuerpo humano. Birdwhistell se resistió a la idea de que el «lenguaje corporal» podía descifrarse de una manera absoluta. Indicó que todo movimiento humano, como las palabras pronunciadas, debe interpretarse en sentido amplio y en conjunción con los demás elementos presentes en la comunicación. La riqueza de los recursos comunicativos humanos garantiza que el gesto sea también un exuberante conjunto de posibilidades semánticas. Los estudiantes contemporáneos de la cinesia, como

Adam Kendon (1981), observan que el gesto puede usarse a menudo como canal simultáneo adicional de la comunicación para indicar el talante o la disposición anímica en la que ha de entenderse la comunicación verbal. Las acciones del cuerpo, manos y rostro sirven para aclarar la intención de los hablantes. Es frecuente que el humano use varias clases de gesticulación simultáneamente con su expresión verbal.

Las personas sordas han venido elaborando a lo largo de los siglos un inventario de gestos que configuran un sistema lingüístico pleno para todas las formas de comunicación cara a cara, incluidas las expresiones técnicas y artísticas. Son muchas las variantes del «lenguaje de signos» de los sordos, pero la mayoría comparten ciertas similaridades estructurales. Todas combinan diversas formas manuales con movimientos concretos como vehículo de conceptos amplios. El sistema semiótico de estos lenguajes representa en cierto modo un sistema de comunicación pictográfica, como el chino escrito. Los lenguajes gestuales han sido usados también a guisa de comunicación primera y polivalente para el comercio entre personas que no comparten una lengua mutuamente inteligible. WBe

Véase también COMUNICACIÓN, LENGUAJE.

glotocronología Método muy controvertido de calcular la distancia cronológica entre dos lenguas genéticamente relacionadas registrando el porcentaje de vocabulario cognado que comparten (Swadesh, 1959, 1971). Por «distancia cronológica» se entiende el tiempo que separa a las dos lenguas de su antecesora común (véase LINGÜÍSTICA COMPARATIVA). Y por «vocabulario cognado» se entiende palabras heredadas del ancestro común.

El método se basa en dos supuestos cuestionables. El primero dice que puede identificarse un conjunto de elementos de vocabulario básicos, independientes de la cultura y universalmente válidos. Entre ellos están algunos pronombres personales, partes fundamentales del cuerpo, objetos naturales comunes, actividades corrientes, etc., pero muchas de las entradas en la lista de cien de Swadesh no son independientes de la cultura (Teeter, 1963). El segundo supuesto es que la velocidad de sustitución de estos elementos es constante a través del tiempo. El supuesto original de Swadesh asumía un reemplazo del 20 por ciento cada mil años, lo cual ha sido seriamente cuestionado con razones empíricas (Ellergård, 1959). La metodología se enfrenta también con el problema práctico de distinguir entre cognados y préstamos.

En su formulación original, la glotocronología daba por sentado que la relación genética de las lenguas y la relación cognática de los términos del vocabulario ya habían sido establecidas. El uso de la glotocronología como intento de establecer relaciones genéticas observando similaridades generales entre vocablos sin establecer primeramente su relación cognática representa un uso más conjetural aún del método.

La glotocronología se dice a veces «léxico-estadística», aunque este término se aplica también en sentido más amplio al uso de los métodos estadísticos en las investigaciones léxicas, especialmente léxico-históricas. BC

Otras lecturas Embleton, 1986, Gudschinsky, 1956.

Gluckman, Max (1911-1975)

Max Gluckman nació en Johannesburg, Suráfrica, en 1911, de padres rusos judíos. Llegó a la antropología en la Universidad de Witwatersrand bajo la tutela de Winifred Hoernl. Doctorado por Oxford en 1936 con un estudio sobre el pueblo bantú meridional y tras ampliar sus trabajos de campo en la tierra de los zulúes

se unió al Instituto Rhodes-Livingstone en 1939, del que llegó a ser director en 1942. Volvió a Oxford en 1947 como docente, y en 1949 se convirtió en el primer profesor de antropología social en la Universidad de Manchester, donde instauró y dirigió la que más adelante se conocería como «escuela de Manchester». Murió súbita e inesperadamente en un viaje a Jerusalén en 1975.

A lo largo de la mayor parte de su carrera, Gluckman centró su interés en los problemas de control y cambio sociales y en la aparente resistencia al primero. Influido originalmente por los modelos de equilibrio de RADCLIFFE-BROWN, pronto se propuso suplementarlos con el reconocimiento de la importancia del proceso y la dinámica sociales y las posibilidades de CAMBIO SOCIAL que abrían. En su opinión, la noción de rituales de rebelión era al efecto uno de los elementos más importantes, idea que ha sido caracterizada como doctrina de que tales rituales contribuyen a la cohesión social a modo de aliviadero de tensiones. En realidad, Gluckman consideró el problema más bien en términos de mantenimiento de la estabilidad mediante la resolución o integración del conflicto, no como si la inestabilidad surtiera el efecto opuesto (véase Werbner, 1984, p. 162; Kapferer, 1987). El fracaso de esta acción podría originar un cambio social, que Gluckman entendió más normal que la estabilidad, que, no obstante, reproduciría el sistema social. Ello le llevó a distinguir entre el cambio sobrevenido de resultas de imperfecciones estructurales internas y el que era determinado desde fuera del sistema, a través del COLONIALISMO, la migración, etc. Su trabajo en el Instituto Rhodes-Livingstone le hizo interesarse en estos problemas también. Abundó y progresó en el trabajo de su predecesor Godfrey Wilson en el reconocimiento de que las áreas urbanas y tribales de donde procedían los emigrantes urbanos no eran simplemente versiones recíprocamente representativas sociológicamente, sino aspectos diferentes de un sistema social común. Y esto valía también para los blancos y los zulúes, como demostró en el primero de sus grandes estudios (Gluckman, 1940a).

También como parte de su interés en los múltiples aspectos del control social, Gluckman (1955a, 1963) promovió el estudio de la LEY y de los procesos legales, demostrando de qué modo las normas culturales influyen en los fallos de los tribunales tribales. De ahí derivó la noción de «hombre razonable», en cualquier sociedad, con valores que constituían a menudo la norma que regía las decisiones judiciales y las justificaba. Aunque distinguía así lo que consideraba «costumbre» de lo que era ley, y subestimaba de este modo la posible manipulación y creación de «costumbre» (véase Werbner, 1984, p. 185), también demostró, no obstante, que la segunda no podía funcionar sin la primera si se pretendía mantener la estabilidad con el respeto por las decisiones legales. También desarrolló las nociones configuradoras del análisis situacional (o estudio casuístico ampliado), del que es un primer ejemplo su propio estudio de la ceremonia de inauguración de un puente en territorio zulú bajo control blanco (Gluckman, 1940b), abundando igualmente en lo que se llama roles intercalares que explicaban las tensiones que podían surgir entre la función político-judicial del jefe y sus obligaciones para con su gente. En todas estas cuestiones fue patente su preocupación por fijar precisamente la posición del individuo en la sociedad, sin primar al primero sobre la segunda, como en la psicología pura, ni al revés, como propugnaba la tradición durkheimiana ejemplificada especialmente por su antaño maestro Radcliffe-

Brown. Como su amigo y colega FORTES, consideró la psicología del individuo en términos colectivos, de manera que trascendió con mucho el estricto FUNCIONALISMO de MALINOWSKI.

Como director de la hoy extinta pero históricamente importante escuela de Manchester, Gluckman se ganó fama de docente carismático, aunque a veces distante y autoritario y cuyo criterio podía variar sin previo aviso. Sus discípulos compartían una gran atención a los procesos y a las estructuras por igual, y centraron sus investigaciones en el África central y meridional, aunque con algunas excepciones, como la de F.G. Bailey (en la India) y E. Frankenburg (en las comunidades británicas). Puede que la figura más influyente después de Gluckman fuera Victor TURNER, con sus estudios en torno al RITUAL y a la PEREGRINACIÓN. También J.C. Mitchell (redes étnicas), J.A. Barnes (parentesco, redes), Abner Cohen (etnia, política) y Peter Worsley (milenarismo) han tenido gran impacto en sus respectivas disciplinas. El volumen editado por Aronoff (1976b) contiene una pormenorizada bibliografía de la obra de Gluckman. RP

Véase también RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS, ANTROPOLOGÍA LEGAL, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

Otras lecturas Aronoff, 1976a; Gluckman, 1955b, 1965b; Handelman, 1976.

gobierno Ampliamente definido como sistema de reglas destinadas al mantenimiento del orden social. Estas reglas pueden ser implícitas o explícitas, codificadas por escrito o sólo perpetuadas por transmisión oral. Gran parte del debate antropológico al respecto se ha centrado en si el gobierno requiere instituciones visibles con poder para imponer estas reglas o si puede existir en sociedades con centros de autoridad específicos. En este debate, uno de los problemas cruciales ha sido la identificación (y confusión) de gobierno con estado.

Los teóricos del siglo XIX, como sir Henry MAINE (1861) y Lewis Henry MORGAN (1877), habían sostenido que las sociedades simples con propiedad común, en las que las relaciones se orientaban según la posición social y se basaban en el parentesco, habían evolucionado en sociedades más complejas, con propiedad privada, donde el orden se predicaba conforme a vínculos contractuales y administración fundamentada territorialmente. En estos esquemas, las instituciones gubernamentales reconocibles era una característica de las sociedades «civilizadas», de las que no disponían las «primitivas».

Los antropólogos FUNCIONALISTAS británicos como Meyer FORTES y E.E. EVANS-PRITCHARD rechazaron el esquema evolutivo de sus predecesores, pero conservaron muchas de sus categorías. Preferían fijar la dinámica de lo que veían como dos tipos distintos de sociedad africana: centralizada y descentralizada. La primera se caracterizaba por poseer «autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones judiciales, en suma, con gobierno», y «cismas de riqueza, privilegios y posición correspondientes a la distribución del poder y la autoridad». La segunda incluía a «aquellas sociedades carentes de autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones judiciales constituidas, en suma, sin gobierno», y «sin una división clara de rango, posición y riqueza» (Fortes y Evans-Pritchard, 1940a, p. 5).

Esta distinción no significaba la ausencia de política en las sociedades descentralizadas. De hecho, Fortes y Evans-Pritchard inspiraron a una generación de antropólogos de campo para identificarla en sociedades que, por propia definición, carecían de gobierno. Pero al hacerlo también alteraban su propia tipolo-

gía y el rigor con que podía describirse a un «gobierno». A medida que se acumulaban las descripciones de sistemas políticos en sociedades acéfalas, el patrón de Fortes y Evans-Pritchard para medir lo que se tenía por gobierno empezó a revelar el aparato de un ESTADO, no del gobierno en sí. Su propio trabajo sobre sociedades sin estado entre los nuer y los tallensi sugirió que los pueblos carentes de burocracia podían, no obstante, regir sus asuntos y gobernarse con plena efectividad de acuerdo con reglas claras (Evans-Pritchard, 1940; Fortes, 1945). ¿Era, pues, gobierno lo que estas sociedades no tenían o, simplemente, estado?

Lucy Mair (1962, p. 16) declaró que Fortes y Evans-Pritchard habían perpetrado una falsa dicotomía al dejar de lado una cuestión básica: ¿qué hace un gobierno? Su respuesta fue que:

> Protege a los miembros de la comunidad política contra la ilegalidad interior y el enemigo exterior, y toma decisiones en nombre de la comunidad en materias comunes que requieren su acción conjunta.

En consecuencia, Mair rechazó la noción de que pudiera haber una sociedad sin gobierno. Incluso las sociedades más «primitivas» lo tenían, aunque fuera de tipo mínimo en consonancia con el tamaño mínimo de la comunidad, la escasez e impermanencia de las posiciones dirigentes reconocidas o la incapacidad de los líderes de ejercer consistente y uniformemente su autoridad. Para probar el caso, Mair puso a los nómadas nuer como «ejemplo supremo» de una sociedad poseedora de un gobierno mínimo, pese al hecho de que había sido Evans-Pritchard su etnógrafo y quien había declarado la ausencia de aquél. No obstante, usando los propios datos de Evans-Pritchard, Mair argumentó que dado que los nuer comparten reglas claras para el enderezamiento de entuertos y cuentan con líderes reconocidos y respetados, aun en el caso de que no puedan exigir obediencia, existe un gobierno (1962, pp. 61-62).

Un problema más sutil no abordado en estos debates es la cuestión de qué reglas rigen para el individuo y qué constituye la legitimidad de los gobiernos, se definan como se definan. Por ejemplo, Edmund LEACH (1954) observó que en el norte de Birmania los shan de las tierras bajas presentaban una sociedad estratificada con roles sociales fijos, mientras que los pueblos vecinos kachin de las tierras altas oscilaban entre fases igualitarias y jerarquizadas, cada una con sus propias reglas. Quién y qué constituía gobierno para un kachin dependía de dónde se encontrara el individuo en el sistema en un momento particular en el tiempo. Esto suscita, naturalmente, un problema con el que los habitantes de sistemas estatales están empíricamente familiarizados: pese a las declaraciones de singularidad del estado, la mayoría de los individuos se sienten vinculados a otros conjuntos de reglas (religiosas, culturales, étnicas, etc.) que gobiernan el comportamiento de modos a menudo contradictorios. El debate antropológico sobre la naturaleza del gobierno ha completado así el círculo. Los primeros antropólogos dieron por bueno que el gobierno estaba claro en los sistemas estatales porque estaba institucionalizado y no requería de explicación, mientras que las sociedades sin instituciones formales demandaban una inspección muy detallada para poner en claro cómo operaban. Hoy los antropólogos se han dado cuenta de que las instituciones formales de gobierno en los sistemas estatalizados son apenas tan fijas o claras como habían creído sus predecesores y requieren, por tanto, el mismo nivel de descripción atenta antes dedicado a los nuer. ASi

Véase también LEY, ANTROPOLOGÍA LEGAL, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.

Otras lecturas Balandier, 1970.

Goody, Jack (1919-) Siempre ha sido asociado, casi exclusivamente a lo largo de toda su carrera, con la Universidad de Cambridge, en la que fue discípulo de FORTES y le sustituyó como profesor de la cátedra William Wyse en 1973. Como Fortes, trabajo en Ghana entre los LoDagaa y otros grupos. Ha hecho notables aportaciones a la antropología del PARENTESCO, poniendo incluso más acento que su maestro en la propiedad como base de la estructura y la identidad de la estirpe. Su interés en la transmisión de la propiedad a través de la herencia y de los intercambios dotacionales del matrimonio adquiere especial relieve en la primera de sus obras publicada *Death, property and the ancestors* (1962) sobre los LoDagaa, un subgrupo de los dagara. Esta obra fue el desencadenante de otra de carácter comparado y más amplio, *Production and reproduction* (1976), en África y Eurasia, que se contrastan para establecer la diferencia entre PAGO POR LA NOVIA y DOTE que vincula a las prácticas de cultivo respectivas. La azada no permite obtener los excedentes del arado de Eurasia, donde la fortuna ha podido acumularse con más facilidad y el control de la tierra ha adquirido más importancia entre los dirigentes, al tiempo que ha restringido el uso del matrimonio y de la herencia entre ellos. Ello ha configurado dos estrategias de herencia diferentes (incluidas la práctica generalizada de la adopción en Eurasia, una actitud diferente frente a las mujeres y formas diferentes de consolidar el reino). En *The oriental, the ancient and the primitive* (1990), Goody se centró particularmente en la dote, argumentando que las definiciones convencionales enmascaran el hecho de que las mujeres a menudo pueden controlarla, total o parcialmente, de modo que en ocasiones pueden vincularla y fusionarla con la noción de legado matrilineal, incluso en las que se consideran sociedades marcadamente patrilineales, como en la India y China. En otra obra sobre este tema general, *The development of the family and marriage in Europe* (1983a), sostiene que la Iglesia primitiva logró debilitar el control de los grupos de parentesco locales sobre sus miembros y favoreció el ejercido por individuos, en especial sobre la propiedad, vetando al propio tiempo las estrategias tradicionales de herencia como la ADOPCIÓN, el CONCUBINATO y el DIVORCIO, quedando así la propia Iglesia como beneficiaria principal de quienes carecían de herederos naturales, proceso que aquella fomentó más aún por el mayor uso del testamento y la prohibición del matrimonio clerical.

Goody ha proseguido la comparación entre África y Eurasia en relación con otros tópicos, en particular relacionados con la comida y las flores. Respecto a la primera, observó que África es sobre todo un continente con AGRICULTURA subsistencial con escasa variedad entre la DIETA básica, mientras que en Eurasia, al menos entre las clases superiores, se goza de una gran variedad de alimentos y preparaciones culinarias y la cocina adquiere el rango de forma artística (Goody, 1982). De nuevo relacionó lo precedente con la diferencia en las prácticas de cultivo –el de arado ha ampliado el catálogo de cosechas útiles– y con la ausencia o presencia de ESTRATIFICACIÓN social, determinante de diferentes grupos culturales, y también sociales, en Eurasia. Un argumento similar presenta *The culture of flowers* (1993), donde se observa la ausencia de significado de las flores en África en contraposición a Eurasia. En ésta, las flores forman parte a menudo de las prácticas de adoración, al igual que pueden denotar lujo y, por tanto, posición social. Por otra parte, el cultivo y la presentación florales se consideran formas artísticas.

Por último, también es importante el trabajo de Goody sobre la facultad de leer (varios libros, en especial *The domestication of the savage mind*, 1977; también 1986, 1987). El argumento básico es que permitiéndose la conservación impresa del saber, la lectura facilita la estandarización de los textos y la reflexión al respecto, animando así no sólo a la crítica y el escepticismo sino estimulando asimismo el desarrollo de ideologías competidoras. A su vez, este proceso ha contribuido a la transcición de la magia a la ciencia, del mito a la historia y del gobierno tradicional a la burocracia. Goody refleja en esta obra parte de la influencia de sir James FRAZER, de quien siempre fue devoto (véase también 1962, 1996).

Goody se ha revelado como un autor prolífico. Su obra abarca un temario sumamente variado que combina grandes trabajos comparativos en medio mundo con estudios etnográficos más concretos. No se trata de gran teoría, como señaló, porque, en sus palabras «prefiere las teorías moderadas» asociadas con el sociólogo Merton (1949, cap. 2), donde la generalización puede basarse en un surtido de fuentes manejable. En general trata la antropología como ciencia acumulativa que reúne resultados a partir de los cuales cabe elaborar perspectivas teóricas duraderas. Considerado a veces entre los FUNCIONALISTAS, es notable que no vacile en considerar factores materiales en el debate sobre la organización social, como la ESCRITURA y las técnicas prácticas de la PRODUCCIÓN ALIMENTARIA. RP

Véase también COCINA, SISTEMAS ALIMENTARIOS, SUCESIÓN, SISTEMAS DE ESCRITURA.

Otras lecturas J. Goody, 1991.

gramática La gramática de una LENGUA o DIALECTO o idiolecto es (1) el conjunto de generalizaciones acerca de cómo se conectan sonido y significado de las expresiones en la variante; (2) una codificación, en un metalenguaje, de alguna porción de la gramática para esta variedad. El metalenguaje puede ser cualquiera, como el castellano, suplementado por términos técnicos especiales (como *agente, estado, verbo, constituyente, sujeto, persona, oclusivo* y *sílaba*) o un formalismo especialmente derivado para tal fin. Los lingüistas descriptivos redactan gramáticas (en el sentido 2) como aproximación a la gramática (en el sentido 1).

La gramática de una variedad es naturalmente divisible en varias partes o componentes, cada uno de los cuales tiene una organización propia: la SEMÁNTICA (dedicada al significado), la fonética (a la acústica y propiedades articulatorias de los sonidos, véase FONEMAS), y al menos tres componentes mediadores, la FONOLOGÍA (que trata de cómo se usan sistemáticamente las diferencias en los sonidos para indicar diferencias de significado), la morfología (que trata de la parte que comprende la relación sonido-significado derivada de la estructura interna de las palabras), y la sintaxis (que trata de la parte que concierne a la relación sonido-significado en la organización de un contexto más amplio –frases, cláusulas, oraciones– en su organzación partiendo de las palabras).

La gramática de una variante es sólo una parte de lo que los hablantes conocen de ella. Además de la gramática cuentan el léxico (el caudal de vocabulario); un conjunto de principios de organización del discurso; otro para el uso eficaz de la lengua; un conjunto de asociaciones entre aspectos de la gramática y el léxico, de una parte, y factores sociocontextuales como la generación, el género, la clase social, el formalismo y las maneras, de la otra; y toda clase de conocimiento acerca de cómo construir discursos con un fin especial (por ejemplo, sonetos, ti-

tulares de prensa, recetas, chascarrillos o juegos de palabras).

Edward SAPIR (1921, p. 38) observó que «lamentablemente o por fortuna, ninguna lengua es absoluta y tiránicamente consistente. Todas las gramáticas presentan "vías de agua". Verdad es que eso rige para todas las gramáticas (en el sentido 2): son tantos los detalles en la conexión de sonido y significado —aun para un solo hablante, con estilo uniforme de expresión, hasta en un día dado de la vida del hablante— que sería tan inútil pensar que podemos describir cada detalle relevante como lo sería el suponer que podemos hacerlo respecto de un ecosistema. Es demasiado, así de simple. Si hacen agua todas las gramáticas (en el sentido 1) no está claro; es cuestión de si hay indeterminaciones inherentes en la gramática de una variedad; por ejemplo, situaciones en que la gramática no proporciona una expresión plenamente aceptable, sino sólo dos (o más) alternativas en algún aspecto inaceptables. El consenso gramatical es un área para la que se ha sugerido que existe una enorme probabilidad de existencia de indeterminaciones. Muchos hablantes castellanos, por ejemplo, entienden que no hay medio plenamente satisfactorio de elegir una forma del verbo ser que concuerde con el sujeto *o tú o yo; ni o tú o yo somos ni o tú o yo eres ni o tú o yo soy*.

Estos dos sentidos de la gramática deben distinguirse de varios otros usos comunes de la palabra. En primer lugar, hay un uso generalizado y no técnico de la palabra en el cual la gramática en cuestión es para una variedad privilegiada de una lengua (la variedad usada por una elite, o la variedad normalizada prescrita por las autoridades culturales). Por ejemplo, las variedades con negación múltiple (*no vi a nadie*) pueden chocar como innecesario pleonasmo pese a configurar una expresión acorde con la norma en vigor.

En segundo lugar, los propios lingüistas limitan a veces el significado de la voz «gramática» (en cualquiera de sus sentidos). Algunos optan por reservar el término para los componentes de una gramática realmente conexos con el sonido y el significado (fonología, morfología y sintaxis), y otros para componentes donde el sonido y el significado se encuentran realmente vinculados (morfología y sintaxis), o a la sintaxis sola, como núcleo indispensable de esta unión. Y hay todavía una acepción más antigua en la que sólo la morfología inflectiva, la variación en la forma de las palabras para indicar relaciones sintácticas (como la elección de *soy, es* y *eres* como formas del presente del verbo *ser*) cuenta como gramática; éste es el uso conforme al cual lenguas como la china, que carecen virtualmente de toda morfología inflectiva, a veces se dice que «carecen de gramática». AZ

Otras lecturas Lyons, 1968.

gramática generativa *Véase* GRAMÁTICA, GRAMÁTICA TRANSFORMACIONAL.

gramática transformacional Teoría de la estructura del lenguaje propuesta por primera vez por Noam Chomsky en su obra *Syntactic structure* (1957). Aunque la teoría se ha desarrollado desde entonces en muchas y muy diferentes direcciones, todas las versiones comparten al menos dos objetivos principales: (1) caracterizar en términos formales esos elementos, principios y reglas de carácter universal, es decir, propios del lenguaje por necesidad biológica; y (2) construir gramáticas de lenguas individuales. Estos objetivos gemelos llevan a tener presente el conocimiento tácito (o «competencia») de los hablantes nativos sobre la estructura sintáctica, fonológica, morfológica y semántica de la lengua propia.

La teoría se denomina a veces «gramática generativa transformacional» o, sim-

plemente, «gramática generativa». Y una GRAMÁTICA es generativa si especifica formalmente las oraciones que acoge; y también es «transformacional» si contiene un tipo de regla particular, a saber, la que transforma una estructura en otra. Así, en el análisis clásico de la construcción en modo pasivo, las frases *María vio a Juan* y *Juan fue visto por María* derivaron de la misma estructura abstracta subyacente, luego transformada para producir una y otra frase. No obstante, las reglas transformacionales han tenido un papel progresivamente menor en la teoría de años recientes, y en algunas versiones de la gramática generativa han dejado de existir. De ahí que el término «gramática generativa» haya preponderado sobre el de «gramática transformacional» como genérico de los modelos teóricos de esta doctrina.

La gramática transformacional considera que la teoría de la competencia no es sino un componente, aunque central, del LENGUAJE como un todo. Este componente interacciona con principios derivados de la cognición, la sociología, la fisiología, etc., para conferir al lenguaje su carácter complejo global. Con el desarrollo de la teoría han proliferado los estudios dedicados a la interacción de la competencia gramatical con principios conversacionales y pragmáticos, a su uso en el proceso del lenguaje, a su representación en el cerebro y a otras áreas de interés (Newmeyer, 1988).

Las raíces históricas de la gramática transformacional se encuentran en la tradición intelectual estructuralista. En particular, los transformacionalistas se aferran a la idea de que la gramática de un lenguaje no es sino una declaración de las interrelaciones estructurales sistemáticas entre elementos lingüísticos. Con todo, hay suficientes diferencias de importancia entre la gramática transformacional y las teorías estructuralistas previas (Bloomfield, 1933; Saussure, 1959) para que se llegara a la conclusión generalizada de que en 1957 se inició una revolución «chomskiana» o «transformacionalista» en la disciplina.

Puede que el alejamiento más notable de *Syntactic structures* respecto de su obra anterior sea la reinterpretación de Chomsky de los objetivos de la teoría lingüística. En particular, Chomsky propuso el concepto novedoso de que una teoría lingüística es una teoría *de*. Mientras que en la mayoría de las definiciones estructuralistas anteriores, los lingüistas apuntaron al objetivo más bien modesto de construir inventarios de los elementos lingüísticos en cada lengua en particular junto con declaraciones acerca de su distribución, el propósito de Chomsky era proporcionar una caracterización rigurosa y formal de un «posible lenguaje humano», o sea, distinguir de manera tan precisa como sea posible qué clase de procesos gramaticales pueden darse en la lengua y cuáles no. Esta caracterización o «gramática universal» especifica los límites dentro de los cuales pueden variar las lenguas. En opinión de Chomsky, los científicos naturales no hacen otra cosa: el objetivo de la física es caracterizar la clase de procesos físicos posibles, el de los biólogos, los biológicos, y así sucesivamente.

Además, Chomsky ha identificado repetidamente a la gramática universal como parte de la dotación innata de la mente humana, y ha ido hasta el extremo de categorizar la teoría lingüística (generativista) como rama de la psicología cognitiva. Así, Chomsky entiende la explicación lingüística vinculada en última instancia con una descripción del proceso de adquisición del lenguaje por parte del niño. Cabe decir que uno ha explicado un principio gramatical universal si demuestra que es puesto de manifiesto por el niño en el curso del proceso de adquisición, del mismo modo que

puede decirse que la propensión humana normal a tener dos brazos y dos piernas se explica describiendo la preprogramación biológica que confiere realidad a dicha propensión. También en este aspecto se ha alejado Chomsky de la mayoría de los pensadores estructuralistas que, en general, se han abstenido de extraer de la estructura lingüística conclusiones psicológicas nativistas.

Han sido profundos los cambios en la teoría transformacional desde 1957. Los primeros trabajos tendían a presentar descripciones directas de construcciones particulares. El investigador identificaba en general una construcción, luego formulaba una regla transformacional que de manera óptima mimetizara en lo posible sus características superficiales: los pasivos derivaban de transformación pasiva, las oraciones de relativo de una transformación de la formación básica de las mismas, y así sucesivamente. Como Riemsdijk y Williams (1986, p. 175) observaron, «en la perspectiva de hoy, la mayor parte del trabajo realizado antes de finales de la década de 1960 aparece regido por datos y construcción, y huérfano de una apreciación de la existencia de principios muy generales de organización lingüística».

El propio Chomsky (1973) abrió un desvío conceptual mayor en la gramática transformacional, que se aceleró con el inicio de su teoría de «Gobierno-Unión» (Chomsky, 1981), según la cual se abandona la idea de que un lenguaje es un elaborado sistema de reglas. La estructura interna de la gramática es, más bien, modular: la complejidad sintáctica nace de la interacción de subsistemas gramaticales, caracterizables respectivamente en términos de su propio conjunto de principios generales. El objetivo central de la teoría sintáctica consiste entonces en identificar tales sistemas y caracterizar el grado en que pueden variar (ser «parametrizados») de una lengua a otra.

No todos los gramáticos generativistas se adhieren al modelo chomskiano mayoritario, cuya exposición general más reciente se encuentra en *Language and problems of knowledge* (Chomsky, 1988). Los dos grandes marcos generativos alternativos con más predicamento son la gramática general de la estructura de la frase (Gazdar *et al.*, 1985) y la gramática léxico-funcional (Bresnan, 1982). Estos modelos se orientan mucho más hacia la estructura superficial que la teoría de Gobierno-Unión. Aunque no descartan la existencia de principios sintácticos universales, postulan la de reglas formales particulares de cada lengua que generan suficientes oraciones para producir fragmentos de gramática sustanciales de las lenguas individuales. Estos modelos prestan, asimismo más atención que la teoría de Gobierno-Unión a la noción de que las estructuras sintáticas requieren una intrepretación semántica formal. FN

Véase también LINGÜÍSTICA.

Otras lecturas Lightfoot, 1982; Newmeyer, 1983, 1986; Pinker, 1994.

gran hombre *Véase* BIGMAN.

grupo natal Es el grupo social, generalmente de parentesco, en cuyo seno nace el individuo. MR

grupos de descendencia Sistemas en los que la DESCENDENCIA figura como criterio principal de pertenencia; es decir, sistemas en los que las fronteras y principios de incorporación de grupos de parentesco se definen primariamente en términos de la descendencia común de sus miembros, la cual, a su vez, puede determinarse de diversas maneras:

1. Los sistemas de descendencia unilineal la establecen a través de una sola línea parental: DESCENDENCIA PATRILINEAL o MATRILINEAL. Los individuos pertenecen a un solo linaje.

2. Los sistemas no unilineales calculan la descendencia indiferentemente, ya a través de la línea materna, ya de la paterna, o de ambas. Estos sistemas incluyen a los de PARENTESCO BILATERAL, COGNÁTICO y AMBILINEAL. Según sean los roles individuales, una persona puede ser considerada descendiente de ambas líneas parentales, elegir entre una y otra, o establecer relaciones basadas en AFINIDADES egocéntricas.
3. Los SISTEMAS DE PARENTESCO DE DOBLE DESCENDENCIA la definen a través de ambas líneas parentales, pero las mantienen claramente separadas. Los individuos de un sistema tal serían miembros del patrilinaje paterno y del matrilinaje materno. MR

grupos de parentesco Grupos sociales cuyos límites y fundamentos de incorporación se definen primariamente en términos de las relaciones de parentesco vigentes en una sociedad particular. MR

grupos étnicos, etnias o etnicidad Términos originalmente usados en antropología para referirse a pueblos presumiblemente pertenecientes a la misma SOCIEDAD, que compartían la misma CULTURA y, en especial, el mismo LENGUAJE; cultura y lenguaje transmitidos, además, inalterados de generación en generación. Estos términos empezaron a ser usados inmediatamente después de la segunda guerra mundial en sustitución de otros más antiguos como «TRIBU» y (en el uso británico) «RAZA», como se refleja, por ejemplo, en obras como *Ethnic groups of northern Southeast Asia* (Embree y Thomas, 1950).
Incluso al producirse la introducción del término «grupo étnico», el supuesto teórico de que las culturas o estructuras sociales están asociadas con grupos discretos claramente definidos se enfrentaba a un importante reto. Algunos antropólogos norteamericanos habían empezado a cuestionar este enfoque en la década de 1930 al reflexionar sobre las consecuencias del contacto cultural entre pueblos y la ACULTURACIÓN de los miembros de sociedades pequeñas por parte de las más poderosas que se les habían impuesto. La teoría que dividía al mundo en sociedades discretas con culturas propias fue puesta en tela de juicio de forma más contundente y persuasiva con la publicación de *Political systems of highland Burma*, de E.R. LEACH (1954), quien demostró que «en contextos como los que hallamos en el norte de Birmania, los supuestos etnográficos comunes acerca de qué constituye *una* cultura o *una* tribu son irremediablemente inapropiados» (p. 281). Pese a los esfuerzos de Raoul Narroll, diez años más tarde (1964), y otros, los intentos de refinar y salvar el modelo de «unidades portadoras de cultura» fracasaron. El trabajo de Leach y otros, como Moerman (1965), junto con las experiencias de los antropólogos durante la segunda guerra mundial y las observaciones de sociedades en curso de descolonización en la posguerra, habían convertido en inútil la iniciativa narrolliana. En 1967, los participantes en un simposio de la Sociedad Etnológica Americana sobre «el problema de la tribu» demostraron de manera concluyente que la antigua teoría era inadecuada para comprender las complejas relaciones entre la expresión cultural, el habla y la organización social y política (Helm, 1968). No puede decirse que los grupos étnicos sean colectividades socioculturales con características específicas (es decir, «naturales»).
«Etnia» adquirió por consiguiente un nuevo significado antropológico con la publicación de la introducción de Fredrik Barth (1969a) a *Ethnic groups and boundaries*, el ensayo antropológico más

influyente y citado sobre etnias. Barth empieza por rechazar la idea de que los grupos étnicos son definibles en razón de un inventario de rasgos culturales compartidos por sus miembros. Argumentó más bien que:

> Cuando se examina la historia de un grupo étnico en el tiempo *no* se contempla simultáneamente, en el mismo sentido, la historia de «una cultura»; los elementos de la cultura presente de este grupo étnico no han surgido de un conjunto particular que constituyera la del grupo en un tiempo anterior, mientras que éste, el grupo, posee una existencia organizacional continua con delimitaciones claras (criterios de pertenencia) que han singularizado a una unidad continua (p. 38).

Barth propuso, en cambio, que los límites de un grupo étnico se constituyen por «autoadscripción», en virtud de la cual las gentes eligen utilizar unos pocos atributos culturales —«a menudo el vestido, el lenguaje, la forma de la casa o el estilo general de vida»— como «signos o señales manifiestos» de su singularidad (1969a, p. 14).

Se suscita así la cuestión de por qué tratan las gentes de establecer límites que pueden señalarse por un pequeño número de «señales o signos manifiestos». La respuesta de Barth estuvo aún muy influida por el FUNCIONALISMO estructural del enfoque antropológico británico en cuyo seno se había formado. Los grupos étnicos, dijo, «pueden proporcionarse recíprocamente importantes bienes y servicios, por ejemplo, ocupar nichos complementarios, y por tanto diferentes, pero estrechamente interdependientes» (1969a, p. 19). Aunque este enfoque de DIVISIÓN DEL TRABAJO de carácter étnico ha sido útil para comprender algunas situaciones donde las diferencias culturales se han usado para camuflar intereses económicos (Bonacich y Modell, 1980), ser ha demostrado y totalmente inadecuado para explicar las confrontaciones, conflictos y violencia étnicos, tan comunes en las postrimerías del siglo XX (E. Wolf, 1994).

La motivación para insistir en que determinadas características culturales señalan distinciones fundamentales y persistentes entre los pueblos sólo puede comprenderse reconociendo la existencia de alguna cualidad «primordial» de la identidad étnica (C. Geertz, 1963b). La etnia, en otras palabras, implica el supuesto de que hay algo esencial o dado en lo que distingue a los pueblos. Pero es preciso ver más allá de un simple conjunto de rasgos culturales para hallar este fundamento primordial de la etnia.

Algunos teóricos, empezando por Max WEBER (1968, p. 385) han considerado que las raíces de la identidad étnica se encuentran en el supuesto de una descendencia común o compartida (Keyes, 1978). Aunque basados en la teoría SOCIOBIOLÓGICA, algunos científicos sociales han argumentado que el reconocimiento de la descendencia compartida es una manifestación directa de una predisposición genética (Van der Berghe, 1978, 1981), la mayoría han rechazado esta nueva versión de la teoría racial. La opinión actualmente más extendida es que la «adjudicación singular» de descendencia compartida es producto de formas de práctica cultural independientes (Keyes, 1981; G. Bentley, 1987).

El mecanismo para establecer una descendencia compartida entre quienes se dice que poseen una identidad étnica común no es, como ocurre con los grupos de parentesco, una genealogía que indica los nexos con un ANTEPASADO común, sino que estos vínculos apicales del grupo étnico se establecen por vía de narraciones de origen, migración y, en especial, SUFRIMIENTO a manos de otros. Estos relatos se transmiten en narrativas de padres, ancianos y jefes en canciones,

folclore, ceremonias conmemorativas de sucesos históricos, representaciones teatrales, creaciones artísticas e historias étnicas escritas. La urdimbre de la biografía personal y la narrativa colectiva genera un poderoso sentimiento de identificación con el grupo étnico (Obeyesekere, 1975). Y esta identidad pasa a integrar lo que Bourdieu (1977) denominó «habitus», ese conjunto de disposiciones irreflexivas que orientan los actos de las gentes.

Si la apreciación de distinciones étnicas es posible en cualquier situación en que gentes que viven próximas entre sí observan diferentes prácticas culturales (T. Schwartz, 1975), esa «etnicidad» destaca particularmente en las relaciones sociales cuando la política de la vida diaria acentúa el significado de determinadas diferencias culturales. El trabajo de Bourdieu y Michel Foucault ha inducido a numerosos antropólogos en años recientes a llevar su atención a cómo la nación-estado moderna ha demostrado constituir un contexto especialmente fértil para la expresión de las etnias. Mientras que la generación anterior de antropólogos y otros científicos sociales consideraron atávica la persistencia de identidades étnicas en el mundo moderno, los estudiosos actuales reconocen, muy al contrario, que la etnicidad es hoy un factor mucho más importante en las relaciones sociales desde la emergencia de la nación-estado (B. Williams, 1989; Donald Cohen, 1989).

Los estados o los movimientos modernos que tratan de adquirir poder estatal se han propuesto promover («inventar») narrativas dominantes acerca del patrimonio cultural y destino de quienes se reclaman constituyentes de una comunidad nacional. Los discursos nacionalistas han creado un ambiente el propicio al florecimiento del credo étnico. Y así ha sido, en especial, porque las culturas nacionales han sido promocionadas a través de las «tecnologías de poder» invasivas y efectivas de las que no disponían los estados premodernos (B. Cohn y Dirks, 1988). Las iniciativas estatalmente patrocinadas, como la EDUCACIÓN obligatoria, han sido particularmente importantes para la superposición de las identidades nacionales a las locales (Keyes, 1991). En la narrativa nacional comunicada y respaldada por las tecnologías de poder del estado, las historias de algunos pueblos indígenas han sido a menudo ignoradas, marginadas y aun específicamente rechazadas. También los emigrantes procedentes de estados con narrativas nacionales distintas se definen como extraños. Por consiguiente, en el contexto moderno, el término «grupo étnico» ha experimentado una regresión para aludir primariamente a una minoría cuyo patrimonio cultural se reconoce diferente del que comparte la mayoría y de forma que lo sitúa aparte de la cultura nacional dominante.

En algunas sociedades, en especial aquellas donde las elites rectoras se han alimentado de la teoría marxista leninista-stalinista de las «nacionalidades», los estados han instituido políticas que han fijado por ley las diferencias étnicas y las fronteras (Connor, 1984). Otras, sobre todo la de Estados Unidos, han otorgado categoría legal a las diferencias étnicas mediante políticas promotoras de la acción positiva. El patrocinio estatal de la CLASIFICACIÓN étnica ha hecho más creíbles los asertos populares sobre sus propias formulaciones de identidad étnica, aunque también más conflictivos a veces dado que estas afirmaciones suelen tener consecuencias prácticas y económicas. Todo ello se ha traducido en una intensificación del discurso étnico en la pugna por el poder. En algunos casos se ha llegado al colapso del estado cuando los grupos étnicos se han secesionado para

formar sus propias «naciones» o han ido a la guerra contra otros por desacuerdo en el trazado de las nuevas fronteras. La antigua Yugoslavia, víctima de una violenta desmembración y genocida «depuración étnica», es el ejemplo por antonomasia de conflicto étnico en las postrimerías del siglo XX (Denich, 1994).

La relación entre identidades étnicas y nacionales se ha complicado con la mayor posibilidad de circulación a través de las fronteras, ya viajando, ya gracias a las telecomunicaciones. Los sociólogos de principios del siglo XX desarrollaron una teoría de las etnias basada primariamente en el estudio de inmigrantes en Estados Unidos, suponiendo que los grupos étnicos persistirían sólo a lo largo de un período de transición en tanto se producía su asimilación en la cultura dominante de su nuevos lares, proceso que se esperaba completar hacia la tercera generación. Esta teoría presuponía que los inmigrantes y sus descendientes seguirían manteniendo algunos lazos con su lugar de origen al tiempo que se perdía el contacto con sus parientes y amigos. Sin embargo, los emigrantes de finales del siglo XX tienen muchas más probabilidades que sus predecesores de conservar un estrecha vinculación con su lugar de origen. El teléfono permite una comunicación instantánea en todo el globo, las cintas de audio y vídeo son fáciles de producir y transmitir, y los viajes aéreos, muy baratos en comparación con los marítimos de antaño, permiten un fácil intercambio de visitas.

La asimilación no es una posibilidad abierta para muchos emigrantes. Muchos países deniegan el derecho de ciudadanía a ciertos tipos de inmigrantes. Arabia Saudí y Kuwait, por ejemplo, han importado un gran número de trabajadores filipinos, thais, singaleses, paquistaníes y palestinos, que no pueden incorporarse al país en calidad de ciudadanos. En Alemania, donde es la «sangre» la que define la etnia, a los hijos de los inmigrantes turcos que han nacido y se han educado en Alemania se les concede tan sólo la condición de «huéspedes trabajadores» en su solar de nacimiento, mientras que la ciudadanía es automáticamente concedida a los nuevos llegados del Asia central que pueden demostrar su ascendencia alemana de siglos atrás.

Las minorías indígenas sometidas a un estado han ido incorporándose progresivamente a movimientos allende sus fronteras a fin de conseguir apoyo internacional para sus proclamados derechos a una autonomía cultural y socioeconómica. También el turismo ha contribuido a resituar la cuestión étnica en el contexto internacional. No sólo han sido representadas a los turistas prácticas culturales seleccionadas como manifestaciones de «auténtica» cultura étnica, sino que diversas formas de artesanía y trabajo artístico con marchamo étnico han sido comercializados para el consumo turístico o remitidos a los mercados internacionales de las artes y los productos artesanales. (Graburn, 1976). La etnicidad que los antropólogos empezaron a explorar cuando finalmente descubrieron el estado moderno empieza adquirir otra dimensión a medida que las fronteras interestatales se hacen más porosas y más problemáticas (Gupta y Ferguson, 1992). CK

Véase también NACIÓN.

Otras lecturas Francis, 1976; De Vos y Romanucci-Ross, 1975.

grupos parias *Véase* MINORÍAS MEDIADAS.

guerra VIOLENCIA letal entre grupos. Algunos investigadores especifican que la guerra se da entre unidades políticas o territoriales distintas, y que la muerte resultante está socialmente justificada,

aunque esta definición presenta casos de excepción. La Guerra contrasta a veces con la VENGANZA, en la que las muertes provocadas en dichas unidades son socialmente aceptadas, y con el HOMICIDIO, que se considera socialmente ilegítimo. Algunos estudiosos distinguen entre guerra abierta e incursiones bélicas, y otros restringen la «guerra verdadera» a las sociedades con estado, en particular en modelos de secuencias evolutivas.

La guerra hizo su aparición de una forma más bien tardía en la historia humana. La primera evidencia de muerte múltiple se encuentra en los pueblos semisedentarios del valle del Nilo hace unos catorce mil años (Wendorf *et al.*, 1986); a nivel mundial, la guerra aparece en general mucho después de haberse producido el asentamiento en poblados fijos (Haas y Creamer, 1993). Como prueba fehaciente de guerra se ha citado a menudo la existencia de las murallas de Jericó, aunque bien puede ser que su objetivo no fuera otro que la contención de las riadas (Bar-Yosef, 1986). Jericó aparte, probables indicios de guerra se encuentran en el Oriente Próximo del séptimo milenio a.C., y ya claras, al parecer, en el sexto milenio a.C. (Roper, 1975). El registro etnohistórico y etnográfico ofrece copiosas pruebas de su existencia, aunque no es menos cierto que está prácticamente ausente de muchas sociedades (Knauft, 1991).

Desde finales del siglo XIX, el estudio antropológico más exhausivo de la guerra se ha centrado en la relación que mantiene con la evolución política, en particular en el sentido de cómo cambió con ésta, al tiempo que provocó una mayor centralización y complejidad de la misma. Aunque son muchas las discusiones sobre detalles, las voces que disienten (C. Ember, 1978) y la vasta variación empírica que se reconoce, la conclusión general es que la guerra se ejercita con eficiencia progresiva al hilo de la evolución política y que le cabe *algún* rol, primario o secundario, en la promoción de este proceso (Otterbein, 1970).

Numerosos estudios sobre la guerra llamaron la atención antropológica durante la segunda guerra mundial. Malinowski (1941) y otros trataron de sintetizar el saber del momento al respecto, pero *Primitive war* (1949), de Turney-High, sigue siendo la obra capital. Algunos trabajos reanalizaron las guerras de los indios norteamericanos como respuesta estratégica a las cambiantes circunstancias frente a la expansiva presencia euroamericana (G. Hunt, 1940), línea de investigación que merece en la actualidad cada vez más atención (R. Ferguson y Whitehead, 1992a).

Después de cierto desinterés en la década de 1950 (Newcombe, 1960), la siguiente acogió nuevos trabajos sobre el tema, estimulados por la guerra norteamericana en Vietnam y por la vasta publicidad dada a las explicaciones basadas en móviles instintivos (Fried *et al.*, 1968), a las que no eran ajenas sus ya hondas raíces en la psicología (Freud, 1964), aunque reavivadas por teóricos de la etología como Konrad Lorenz (1966) que postulaban que la guerra no era sino un agudizamiento de un impulso agresivo innato. La idea llegó a la esfera popular gracias a un libro de Robert Ardrey (1966), conocido guionista cinematográfico, que retrató a los humanos como descendientes de «monos asesinos» con violentos instintos territoriales. Estas simples teorías basadas en el instinto recibieron numerosas críticas, destacando algunas la ausencia, contradictoria por tanto, de guerra en la mayor parte de la evolución humana, y reduciendo así a una minoría a los que abogaban por esas explicaciones simplistas, al tiempo que abrían paso a los enfoques que ya en el terreno de la SOCIOBIOLOGÍA acogería la década siguiente. La nueva línea postulaba que la

guerra podía ser una estrategia para aumentar el éxito de la reproducción, con especial referencia al conocido caso de los yanomani (Chagnon, 1992), aunque sigue la controversia en torno a las pruebas aducidas, a la propia teoría y aun en lo concerniente a los móviles políticos.

El papel de la guerra como adaptación de las gentes al entorno natural ha tenido mucho más impacto en antropología, en particular en la ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA, que da cabida a consideraciones como que la guerra representa un modo efectivo de redistribución de las poblaciones y recursos (Vayda, 1969a) o a una teoría global que la contempla como reguladora del crecimiento poblacional y promotora de un complejo de supremacía masculina (Divale y Harris, 1976). Estudios ecológicos más recientes (R. Ferguson, 1984) atienden a los recursos ambientales y otras características como agentes frecuentes de conflicto, pero al margen del FUNCIONALISMO.

La investigación en ANTROPOLOGÍA POLÍTICA ha examinado la relación existente entre guerra y política, desde la ausencia estructural de mecanismos globales de resolución de conflictos (Koch, 1974) hasta las maquinaciones en interés propio del bigman (gran hombre) (Sillitoe, 1978) y aun dentro de una lógica de hegemonía imperial (Hassig, 1988). Todos estos estudios señalan que la organización política aporta la base necesaria para comprender cómo y por qué los pueblos entran en guerra.

Los ESTUDIOS TRANSCULTURALES mediante comparaciones estadísticas han figurado prominentemente en el examen antropológico de la guerra, y han explorado las relaciones existentes entre ésta y la estructura social, en la que destacan las fuertes vinculaciones entre la belicosidad local y los «grupos de interés fraternos» de individuos agnáticamente relacionados (Otterbein, 1977). Más débil es la asociación observada entre la guerra entre partes distantes y los nexos comunes de uxorilocalidad (Divale, 1984). Otras características estructurales se han apreciado en determinados aspectos o tipos de guerra, como la importancia del linaje segmentario como «organización de expansión predadora» (Sahlins, 1961) o del intercambio e intermatrimonio como alternativa de aquélla (Lévi-Strauss, 1941). También han sido examinadas determinadas variables psicológicas y prácticas de SOCIALIZACIÓN y su relación con la guerra, aunque estos trabajos han sido menos concluyentes (M. Ember y Ember, 1994).

A partir de 1980 han venido desarrollándose y superponiéndose nuevas líneas de investigación. Una centra su atención en la PAZ, y postula que ésta es más que simplemente la ausencia de guerra: es un estado positivo con sus propias instituciones de apoyo, prácticas y creencias. Otra busca delinear la lógica cultural local que configura y da sentido a la acción militar. Una tercera sitúa la guerra en el marco histórico, destacando a menudo las influencias crónicas exógenas en las guerras de pueblos otrora considerados «aislados» (véanse ejemplos de estas líneas en Haas 1990). Este último enfoque pone en tela de juicio la condición hobbesiana frecuentemente inferida de los sangrientos relatos de la guerra tribal, que ya no se contempla como fruto de la ausencia de un sistema de ESTADO, sino como consecuencia de intrusiones estatales recientes. Otra tendencia notable en los trabajos antropológicos recientes se da en la creciente atención concedida a los problemas de la guerra en el mundo contemporáneo. Han sido muchos los volúmenes dedicados a una variedad de preocupaciones del momento, como la cultura de los profesionales de la seguridad internacional (Foster y Rubinstein, 1986), las variaciones locales de la guerra civil guatemalteca (Car-

mack, 1988), las culturas de dominación, resistencia y terror (Nordstrom y Martin, 1992), y el ascenso de la violencia «étnica» y otras en oposición a los estados surgidos después de la guerra fría. RBF

Otras lecturas R. Ferguson, 1988, 1995; Meggitt, 1977; Otterbein, 1994; Reyna y Downs, 1994; Rodman y Cooper, 1979; R. Rosaldo, 1980; P. Turner y Pitt, 1980; K. Warren, 1993; N. Whitehead, 1988.

gumsa y gumlao Son las formas ideales típicas de organización social y política entre los hachin de las tierras altas de Birmania. La forma *gumlao* es esencialmente igualitaria y acéfala, mientras que la *gumsa* se caracteriza por líneas jerárquicas y liderazgo hereditario, mimetizando en forma menos estable a sus vecinos shan de las tierras bajas, que vivieron en un sistema jerárquico de príncipes hereditarios. Edmund LEACH, primero en describir este sistema, caracterizó al sistema *gumsa* como «una especie de compromiso entre los ideales *gumlao* y shan» (1954, p. 9). MR

habla *Véase* LENGUA Y HABLA.

hambre Resulta del consumo de una DIETA inadecuada para conservar la salud y la actividad normales, el crecimiento y el desarrollo. Subjetivamente, el hambre comprende tanto el deseo como la necesidad de alimentos, así como el malestar, la irritabilidad o el letargo consiguientes a la ingesta inadecuada. Objetivamente, el hambre se valora en términos de las calorías y nutrientes necesarios para mantener la vida con buena salud. Los antropólogos socioculturales han analizado el hambre a través de la ecología y la política de los SISTEMAS ALIMENTARIOS, incluidas las consecuencias funcionales de la desnutrición o los efectos lesivos para la salud. A su vez, los antropólogos bioculturales han examinado los modelos de crecimiento humano, cambios de peso y déficits energéticos relacionados con las prácticas dietéticas y sanitarias. Desde mediados de la década de 1970, los intereses de estas dos subdisciplinas se han reunido en la antropología nutricional, que examina las consecuencias biológicas de modos alimentarios particulares y las consecuencias culturales de los déficits por ingestas ya deficientes, ya manifiestamente abundantes (Jerome *et al.*, 1980; Messer, 1984).

El hambre es causada por tres fenómenos distintos pero estrechamente relacionados: escasez, miseria y privación alimentarias. En la actualidad no hay escasez alimentaria global porque, desde primeros del siglo XIX al menos, el sistema alimentario mundial ha dispuesto de tecnología suficiente para producir y distribuir en medida suficiente para atender a todos los habitantes de la Tierra. No obstante, a pesar de esta capacidad global se estima que aproximadamente 750 millones de personas carecían todavía de acceso adecuado a la nutrición a

finales del siglo XX en razón de la mala distribución o mal uso de los recursos.

Escasez de alimentos

Ésta, y en su forma extrema la hambruna, pueden resultar de condiciones climáticas, políticas o socioeconómicas difíciles que afecten a una región o un país enteros. La escasez de alimentos se vincula a menudo de manera simplista a los fracasos en la producción alimentaria originados por DESASTRES NATURALES como la sequía, los ciclones o las plagas, pero no es menos cierto que también el almacenamiento incorrecto, las cargas impositivas o las demandas de la exportación, al igual que otros factores políticos y de mercado, pueden reducir el suministro alimentario en una región dada. Por ejemplo, con frecuencia sobreviene la hambruna a raíz de conflictos armados que reducen la producción, destruyen las provisiones existentes y trastornan las vías alternativas de ayuda alimentaria. La mayoría de las hambrunas atribuidas a causas naturales en Asia y África (así como en la Irlanda del siglo XIX) han sido realmente de origen administrativo porque, habiendo alimentos suficientes, las víctimas de aquéllas no pueden costeárselos y carecen de poder político para asegurárselos.

Se observa una secuencia regular de respuestas a la escasez de alimentos, sea estacional o más prolongada y grave:

1. Reducción de la ingesta mediante racionamiento, menor número de comidas diarias, y consumo de alimentos de «urgencia» más bastos y menos apetitosos;
2. venta de bienes y diversificación de las fuentes de ingresos, incluidos la migración y la servidumbre reductoras del número de consumidores;
3. abandono de la región para buscarse la vida en otro lugar (Colson, 1979).

Los mecanismos modernos de prevención o mitigación del sufrimiento causado por la escasez extrema de alimentos comprenden los dispositivos de alarma de hambruna incipiente, la ayuda mediante intercambio de trabajo por sustento y otras políticas nacionales o globales que vinculan la ayuda con las actividades de desarrollo (Torry, 1988). Muchos de estos procesos han sido analizados por antropólogos que han considerado al tiempo a donantes y receptores de las ayudas. Por ejemplo, en respuesta a la hambruna etíope de 1983-1985, los etnógrafos señalaron vías para que los esfuerzos asistenciales pudieran ser más efectivos e interferir menos con los mecanismos de intervención local (De Waal, 1989, 1990). Otros estudios fueron sumamente críticos de estas prácticas de ayuda y documentaron cómo la comida, especialmente en Etiopía, era instrumentalizada para la coerción política (Clay y Holcomb, 1986).

Como profesión, la antropología ha tratado de aplicar sus conocimientos a la comunidad general con una serie de iniciativas de la American Anthropological Association. Así, el Grupo de Trabajo sobre la Hambruna, la Desnutrición y los Sistemas Alimentarios Africanos suministró información sobre las raíces ecológicas y políticas del hambre en África, el impacto de las políticas de asistencia y desarrollo en los problemas alimentarios africanos, el hambre estacional, y el contexto político-económico mayor (Huss-Ashmore y Katz, 1989-1990; Hansen y McMillan, 1986). Otro estudió el impacto del hambre en la migración forzada en África y otros lugares (Hansen y Oliver-Smith, 1982). Estas estructuras institucionales ayudaron a los antropólogos, economistas y geógrafos a predecir condiciones de hambre y vulnerabilidad y sugerir mecanismos de acción local (Bohle *et al.*, 1993; Drèze y Sen, 1989). Otra literatura etnobiológica cataloga los alimentos de uso improvisado o inmediato en caso de hambruna (N. Turner y Davis, 1993; Garine y Harrison, 1988).

Miseria alimentaria

Ésta se da cuando las gentes sufren hambre porque carecen de los recursos para acceder a los alimentos incluso cuando las provisiones regionales son suficientes. A este nivel, pues, se trata de un problema de la UNIDAD DOMÉSTICA más que de la sociedad. La casuística de la miseria alimentaria en América Latina, Asia y África demuestran de que modo la desigual TENENCIA DE LA TIERRA y los salarios míseros han provocado la inseguridad alimentaria doméstica en áreas donde la producción alimentaria debiera ser abundante. Las políticas gubernamentales que fomentan la producción de gran valor económico (incluida la ganadería) con preferencia a los cultivos de subsistencia a menudo comprometen el autosustento y la nutrición de las pequeñas unidades domésticas (Shipton, 1990). En África, estas políticas amenazan a los intercambios simbióticos tradicionales entre agricultores y pastores. En Asia, las tecnologías agrícolas de la REVOLUCIÓN VERDE que han incrementado el suministro alimentario global han marginado igualmente a los pobres que no pueden sufragar el coste de las nuevas simientes y abonos. Algunos antropólogos hasta han argumentado que es inevitable una mayor miseria alimentaria como consecuencia de la expansión del CAPITALISMO (Harris y Ross, 1987b).

Privación alimentaria

Ésta se produce a escala individual cuando no hay una distribución equitativa de los alimentos en las unidades domésticas que, sin embargo, tienen acceso a suficientes recursos. Generalmente es consecuencia de diferencias en el poder o de restricciones culturales sobre el consumo que impiden a los individuos recibir una cantidad adecuada de calorías, proteínas, vitaminas y minerales esenciales. También se produce cuando las personas están enfermas y son incapaces de beneficiarse de los nutrientes potencialmente disponibles.

La privación alimentaria es un problema específico de los denominados grupos vulnerables: bebés y niños pequeños, mujeres embarazadas y en período de lactancia y otros que se ven privados de alimento porque carecen de poder o están enfermos. Entre los determinantes de una ingesta suficiente de alimentos a lo largo del ciclo de la vida se incluyen limitaciones en el amamantamiento (Van Esterik, 1989), alimento y costumbres adecuados para el destete, creencias y prácticas dietéticas culturales que impiden a niños y niñas el acceso a una nutrición adecuada y autoprivación femenina voluntaria o involuntaria allí donde los recursos pueden ser suficientes. Una controversia clave es saber si las madres u otros cuidadores privan intencionadamente a los niños o se privan a sí mismos de los nutrientes suficientes, o bien estarán simplemente siguiendo los conocimientos nutricionales de la cultura local. La privación de las adolescentes y de las mujeres a lo largo de su vida constituye una preocupación especial en Asia meridional, donde la baja proporción de mujeres sobrevivientes en relación con los hombres sugiere que la privación dentro de las unidades domésticas no está directamente vinculada a la pobreza, aunque las jóvenes y las mujeres pobres sufran en su mayor parte de discriminación por su condición femenina (Das Gupta, 1995). Otras fuentes adicionales de privación pueden ser una imagen cultural del cuerpo vinculada a la delgadez o un valor de moderación que puede resultar conveniente para la población en general en condiciones de escasez pero someter a algunos individuos a sufrir hambre y problemas de salud.

La privación alimentaria también está causada por la incapacidad del cuerpo pa-

ra aprovecharse completamente de los nutrientes que se encuentran potencialmente disponibles debido a la ENFERMEDAD, que elimina el apetito, impide la absorción por culpa de la diarrea, o bien acrecienta la demanda de nutrientes para luchar contra la infección. La enfermedad de un trabajador adulto en un momento crucial del ciclo de la agricultura, como escardar o recolectar, puede poner en peligro la cosecha y las ganancias, y la alimentación de toda la unidad doméstica más allá del breve período de interrupción. Si se ven afectadas comunidades enteras, como se cree que sucederá con la epidemia de sida en África, ello puede ocasionar escasez de alimentos y sembrar la amenaza potencial del hambre a escala regional durante un largo plazo. Estos ejemplos ilustran las sinergias entre hambre, enfermedad y productividad, así como el acierto de la definición de UNICEF de la nutrición como alimento, salud y cuidados suficientes.

Los tres niveles de hambre descritos se encuentran interrelacionados y plantean un problema de otras tantas formas de violación de los DERECHOS HUMANOS individuales. La privación alimentaria de las mujeres que cultivan la tierra puede propiciar un escenario de miseria alimentaria y escasez periódica de naturaleza crónica. Un desastre natural o social que ocasione una escasez de alimentos puede provocar situaciones de pobreza de recursos que propicien un escenario de miseria alimentaria y privación individual de orden crónico. En cambio, allí donde los MERCADOS y la ayuda alimentaria están penetrando en lo que habían sido sistemas alimentarios relativamente aislados, la gente puede estar sustituyendo una escasez periódica de alimentos por una miseria alimentaria crónica (Messer, 1989b). EM

Otras lecturas Downs *et al.*, 1991; G. Harrison, 1988; Newman, 1990.

Harris, Marvin (1927-) Marvin Harris es uno de los antropólogos más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Su principal aportación a la antropología ha sido el desarrollo de un enfoque teórico nuevo, el MATERIALISMO CULTURAL, que representa una síntesis del materialismo histórico marxista, la ecología cultural y la teoría de la evolución social. Nació en Brooklyn, NY, en 1927 y se educó en la Universidad de Columbia, por la que se doctoró en filosofía en 1953. Impartió clases en Columbia hasta 1980, momento en que pasó a la Universidad de Florida como profesor investigador en el campo de la antropología.

Harris ha escrito o editado casi veinte libros. Su obra principal, *Patterns of race in the Americas* (1964), se basa en sus propios trabajos de campo en Brasil. Trata del desarrollo de diferentes modelos de RAZA y de relaciones de ÉTNICAS en el sur de Estados Unidos, tierras altas de Suramérica (principalmente México) y llanos (principalmente Brasil). Harris quiso explicar, por ejemplo, las grandes diferencias en los modos de categorizaciones raciales en el sur de Estados Unidos y en Brasil. También investigó por qué las colonias españolas de las Américas hicieron tan poco uso de la ESCLAVITUD mientras que la América portuguesa (Brasil) se sirvió de ella en gran escala.

En 1968, Harris publicó su obra más erudita hasta la fecha, *The rise of anthropological theory*, una historia de la teoría antropológica en setecientas cincuenta páginas desde 1750 hasta el presente. En esta obra fija los principios básicos del materialismo cultural y describe sus orígenes. Discute asimismo otras teorías antropológicas y las valora en función de su alejamiento de la perspectiva materialista. El libro fue aplaudido y criticado a la vez, en este caso por partidarios de las opiniones atacadas por Harris.

Harris escribió también extensamente para audiencias no profesionales. Se le conoce sobre todo por *Culture, people, nature* (1997), un texto de antropología general publicado por vez primera en 1971, que ha conocido ya siete ediciones y muy amplio uso. Proporciona una excelente introducción al pensamiento materialista cultural aplicándolo a una gran variedad de fenómenos sociales y culturales. En 1974 publicó *Cows, pigs, wars, and witches: the riddles of culture*, basado en una serie de ensayos de aparición regular en la *Natural History Magazine*. En esta obra buscaba explicar los llamados enigmas culturales, como la santificación hindú de la vaca y la prohibición de consumirla, o la abominación judía y musulmana del cerdo, demostrando que se trataba de sensatas ADAPTACIONES a las condiciones prácticas de la vida que la gente debía afrontar en lugares y tiempos diferentes. A ésta siguió sin demora *Cannibalism and kings: the origin of cultures* (1977), donde Harris planteó un modelo teórico de EVOLUCIÓN social que aplicó a los últimos diez mil años de la prehistoria e historia de la humanidad. En el modelo orientado hacia el crecimiento poblacional, la depleción ecológica y el cambio tecnológico, las fuerzas impulsoras de la historia son responsables no sólo de la evolución de los sistemas económicos, sino de todas las características principales de la sociedad humana. En 1985 publicó *Good to eat: riddles of food and culture*, una de sus obras más populares, en la que explicaba los TABÚES ALIMENTARIOS y los modelos de DIETA en todo el mundo conforme a los principios del materialismo cultural, que Harris desarrolló en las décadas de 1950 y 1960, aunque fue en las de 1970 y 1980 cuando escribió los tratados más importantes al respecto, aplicando esta perspectiva a fenómenos culturales particulares. En 1979 vio la luz *Cultural materialism: the struggle for a science of culture*, donde establecía los principios básicos del materialismo con más extensión que nunca. El libro criticaba, con suma severidad en muchos casos, los paradigmas de la teoría antropológica al uso. En una obra breve (1981) Harris aplicó el materialismo cultural a la explicación de los cambios más importantes en la sociedad estadounidense desde el final de la segunda guerra mundial; en otra trató de explicar el crecimiento de la población mundial en todo el mundo y a lo largo de la historia (Harris y Ross, 1987a).

Harris ha dejado de prodigarse tanto como autor en los últimos años, pero incluso si ya no publicara más, su producción intelectual ha sido prodigiosa y de enorme importancia. Su influencia intelectual ha sido muy grande y no lo es menos la deuda contraída con él por la antropología moderna. SS

Véase también CLASIFICACIÓN, ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA, ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA, MATERIALISMO.

hechicería Término ya establecido tempranamente en la antropología social británica para distinguir las prácticas mágicas con ministros reales de aquellas con actores mágicos cuya existencia era sólo putativa y denominados a menudo como «brujos». Quienes articularon su intención de operar con la MAGIA y poseían al efecto adiestramiento y medios pertinentes se conocían como «hechiceros» o, a veces, como «médicos brujos». Pero el término «encantamiento» o «hechizo» comparte con «BRUJERÍA» la malevolente asociación con el mal más que con la sanación o protección. Pero, al igual que ocurre en la guerra, pocos practicantes admiten ser agresores; más bien dicen actuar en defensa propia o para proteger a otros, ya librando de «mal ojo» a las víctimas, ya ven-

gándolas por un ataque anterior (Favret-Saada, 1980).

Una de las etnografías de la brujería más conocidas es la de Stoller y Olkes (1987), *In sorcery's shadow*, donde deliberadamente se omite el rechazo del poder mágico. Stoller fue aprendiz de un brujo songhay en el Níger que le ilustró acerca de cómo y cuándo entonar cantos apropiados al uso correcto de artículos de magia. Con enorme sorpresa descubrió que la magia parecía funcionar de verdad. Desestimando los enfoques convencionales para el estudio de la magia y lo sobrenatural, el libro se consideró POSMODERNO e insólito por su resolución de experimentar otros sistemas de creencias y su potencial validez, cuestión abierta desde data remota y no sólo para la antropología. TL

Otras lecturas Evans-Pritchard, 1937; Fortune, 1932; Lieban, 1967.

herencia *Véase* SUCESIÓN.

hermandad de sangre Representa un compromiso o acuerdo de confianza o cooperación entre dos o más personas mediante el ritual del PACTO DE SANGRE que, entre otras cosas, puede implicar actos físicos el restregamiento mutuo de heridas o la ingestión de muestras de SANGRE de ambas partes (sola o mezclada con alimentos o bebidas). «Hermandad de sustancias corpóreas» sería quizás un término más completo y de más alcance, dado que estos convenios pueden implicar a mujeres o a ambos géneros en regiones del este y oeste de África central (Tegnaeus, 1952, p. 165, mapa) y que la sustancia intercambiada puede no ser necesariamente sangre. Documentada en fuentes tan tempranas como Herodoto, en el siglo V a.C. entre los escitas, las hermandades de sangre son comunes, pero no exclusivamente, en África y Arabia (véase Tegnaeus, 1952; Luise White, 1994).

Esta hermandad no implica en modo alguno a la biológica. Algunos de los que la practican la consideran de más importancia y creadora de responsabilidades recíprocas más rigurosas. Por lo común, los hermanos de sangre se refieren los unos a los otros en términos de absoluta igualdad, caso que no se da entre los hermanos biológicos en muchas de estas sociedades (véase Evans-Pritchard, 1933, pp. 398 y ss.). Mientras que la fraternidad por sustancia compartida se entiende las más de las veces como factor de suplemento del PARENTESCO, en algunas partes se solapa y refuerza a este parentesco «real». La hermandad de sangre entraña a veces una serie de prescripciones o de proscripciones relativas al desposamiento de un pariente próximo del hermano de sangre, y hay muchos lugares, en India por ejemplo, donde los propios esposos intercambian su sangre.

Estas hermandades de sangre varían considerablemente entre sí en lo que se refiere a la elección de intervinientes, a su carácter voluntario u obligatorio y a si el acto vincula únicamente a individuos o a grupos enteros. Los motivos de semejantes vinculaciones pueden ser establecer la paz, ganarse aliados para la GUERRA, proporcionar protección durante los viajes, consolidar la confianza mutua entre partes contratantes etc. El intercambio de sustancia corporal se reemplaza a veces por el SACRIFICIO de animales. Estas sustancias sustitutivas son particularmente frecuentes en los rituales de comunión cristianos, donde el pan y el vino simbolizan explícitamente al cuerpo y a la sangre. PS

Véase también PARENTESCO FICTICIO.

hermandades Grupos sociales voluntarios organizados por sus propios miembros sobre la base de un interés compartido. MR

Herskovits, Melville J. (1895-1963) Herskovits nació en Bellefontein, Ohio, el 10 de septiembre de 1895. Discípulo de Franz BOAS, se doctoró por la Universidad de Columbia en 1923. Fue uno de los precursores del estudio de la cultura africana y afroamericana y fue el primer africanista profesional en el mundo académico norteamericano. Su tesis doctoral, «El complejo pecuario en África oriental», surgió de sus primeros trabajos en áreas culturales africanas, de las que nombró nueve (Herskovits, 1926). A ello siguió un viaje de trabajo a Dahomey en 1931, donde desarrolló plenamente toda la gama de sus intereses de madurez en religión, arte y estética, así como en antropología económica. Al propio tiempo realizó vastos estudios paralelos sobre la cultura africana en el Nuevo Mundo, trabajo que recogió en su obra *The myth of the Negro past* (1941), que hizo de la cultura afroamericana tema reconocido en la investigación antropológica posterior. En ella define el universo de la ACULTURACIÓN de los africanos en Norteamérica: algunos elementos permanecieron intactos, otros fueron reinterpretados en los nuevos escenarios sociales, y algunos fueron sintetizados con elementos de cultura no africana (por ejemplo, la adaptación religiosa africana al protestantismo). Algunos elementos africanos, como la música, los gustos y la preparación culinarios, la religión y la magia, fueron retenidos en mayor grado, mientras que la tecnología y la vida económica quedaron en general sumergidas en un mundo económico marcadamente diferente (aunque se mantuvieron los hábitos de trabajo cooperativo). Relacionó la poliginia africana con el matrimonio plural caribeño e identificó la vinculación yoruba de la religión afrocatólica, como en el caso del vudú haitiano. En sus estudios de los DIALECTOS del pidgin destacó la persistencia de estructuras gramaticales africanas en uso con el vocabulario inglés. Gran parte de su trabajo en antropología física giró en torno a la genética de la miscegenia y al condicionamiento cultural en forma de imágenes somáticas patrón, que en las poblaciones afroamericanas asociaban prestigio y color de piel. Su libro sobre las economías de las sociedades tradicionales, *The economic life of primitive peoples* (1940), fue criticado por eludir la teoría económica formal.

En etnopsicología, Herskovits formuló la importante distinción entre SOCIALIZACIÓN y ACULTURACIÓN y vio a ésta como compuesta de dos fases sucesivas: un nivel inconsciente adquirido durante la infancia y que contribuye a la estabilidad de una cultura, y un nivel consciente que implica reacondicionamiento y cambio. Este interés le llevó a considerar el papel de la EDUCACIÓN en la dinámica cultural. Herskovits destacó la importancia de la aculturación como proceso de CAMBIO CULTURAL, criticando la impropiedad de los enfoques FUNCIONALISTAS desarrollados en el estudio de culturas estables y relativamente aisladas para atender a las sociedades no aisladas. Junto con Robert REDFIELD y Ralph LINTON, Herskovits fue uno de los autores del influyente «Memorandum for the study of acculturation» (Redfield *et al.*, 1936) encargado por el Social Science Rsearch Council. Por último, desempeñó un papel crucial en la definición de la doctrina del RELATIVISMO CULTURAL, en virtud del cual la cultura había de ser evaluada a la luz del contexto cultural que la generaba. Murió el 25 de febrero de 1963 en Evanston, Illinois, donde era profesor de estudios africanos en la Universidad del Noroeste (Northwestern). TG

Véase también COMPLEJO PECUARIO, ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA, ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA.

Otras lecturas Simpson, 1973.

Hertz, Robert (1881-1915) Nació en 1881 y se educó en la École Normale Supérieure de París. Antes de la primera guerra mundial ocupó brevemente un puesto en la École des Hautes Études. Murió en 1915 en el que Marcel MAUSS describió amargamente como un «ataque inútil» contra nidos de ametralladoras alemanes cerca de Marcheville. Hoy se le recuerda principalmente por sólo dos largos ensayos que ejemplifican lo mejor de la escuela de la *Année sociologique*, es decir, de los discípulos de Émile DURKHEIM, que tanto publicó en esta revista. Menos doctrinario que su maestro, sus ideas prefiguraron no pocos desarrollos en la antropología moderna. De no haber muerto tan joven podría haber llegado a ser una de las figuras más importantes en este campo.

Sus ensayos llegaron al público ingés y norteamericano gracias al proyecto de traducción iniciado en Oxford por E.E. EVANS-PRITCHARD. Rondey y Claudia Needham realizaron las traducciones, luego publicadas conjuntamene con el título *Deah and the right hand* (1960a, b). El volumen fue muy oportuno y contribuyó a renovar el interés por el simbolismo en la década de 1960.

El primer ensayo, «A contribution to the study of the collective representation of death» (Aportación a la representación colectiva de la muerte) se publicó originalmente en 1907 (Hertz, 1960a). Se centra en una sorprendente variedad de ritos de MUERTE, los que implican un segundo tratamiento del cadáver, pero el alcance es general. Una vez traducido fueron los aspectos sociológicos de la argumentación los primeros en debatirse: los relacionados con la posición del fallecido y la escala de los ritos. Pero, en última instancia, fue su análisis del significado de los ritos en cuanto a la percepción de los vivos y los muertos lo que suscitó el máximo interés.

El segundo ensayo, «The preeminence of the right hand» (La preeminencia de la mano derecha), apareció originalmente en 1909 (Hertz, 1960b). Subtitulado «A study in religious polarity» (Estudio de la polaridad religiosa), relaciona con otras la díada izquierda-derecha y llega a la conclusión lógica de que todas derivan del básico contraste durkheiminao entre lo sagrado y lo profano. Pero la originalidad del ensayo se encuentra en otra parte. Hertz se preguntó si el uso de una u otra mano es un fenómeno biológico o cultural, y respondió que de ambas clases. En ausencia de una base biológica, ¿por qué, prácticamente en todo el mundo, se prefiere casi invariablemente a la mano diestra? Pero ¿cómo puede una leve predisposición física explicar la fantástica elaboración de un simbolismo dualista que afecta a la lateralidad, en algunos casos con referencia todas los seres vivos, y aun al cosmos? El tratamiento hertziano del eterno problema naturaleza-nutrición es más útil que la mayoría de las diatribas materialistas o idealistas aparecidas en las últimas décadas.

Hertz escribió otros ensayos no muy conocidos: estudios sobre el culto a Saint Besse en una población alpina en 1913, y sobre relatos de soldados franceses en el frente en 1915. Con ellos demostró la necesidad de atender al trabajo de campo de primera mano. De haber vivido, los antropólogos franceses lo habrían hecho una generación antes. Preparaba un exhaustivo estudio sobre el pecado y la expiación en las sociedades primitivas, del que sólo llegó a publicarse la introducción en 1922. PM

Véase HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA.

hidráulicas *Véase* SISTEMAS Y SOCIEDADES HIDRÁULICAS.

hipergamia Práctica de las mujeres para «ascender» en posición social por

medio del matrimonio. En los sistemas de INTERCAMBIO MATRIMONIAL, la práctica designa a los donantes de esposa como de condición inferior a la de los receptores de ésta. Y ello puede ser tan específico como la cesión de mujeres a modo de tributo a superiores políticos o tan vago como el sentido general de que es más aceptable para las mujeres que para los hombres el desposarse para acceder a un nivel social superior. MR

Véase también SISTEMAS DE ALIANZA, HIPOGAMIA.

hipogamia Práctica de las mujeres que «descienden» en posición social por medio del matrimonio. En los sistemas de INTERCAMBIO MATRIMONIAL, la práctica designa a los donantes de esposa como de condición superior a la de los receptores de ésta. La lógica cultural aquí se basa en que las mujeres son dadas en matrimonio como regalo a los dependientes más que como tributo a los superiores. Suele darse más bien en SISTEMAS DE ALIANZA asimétricos y menos que la hipergamia en las sociedades con estado. Sin embargo, los matrimonios hipógamos donde el hombre avanza en posición social, como en el caso del hombre que «se casa con la hija del jefe», son suficientemente comunes para haber generado sus propios estereotipos. MR

hipótesis de Whorf (o de Sapir-Whorf) Según la hipótesis whorfiana, las formas estructurales del lenguaje más extendidas ponían de manifiesto que «el mundo real es en gran medida inconscientemente construido por los hábitos lingüísticos del grupo» (E. Sapir, 1929a). De modo que lenguas diferentes producirían «VISIONES DEL MUNDO» asimismo diferentes. Entre los ejemplos clásicos se cuentan formas gramaticales como los pronombres personales de género (*él, ella*), marcadores jerárquicos como *hermano mayor/menor* o para la segunda persona *tú/usted*, como también si una lengua posee palabras genéricas o específicas para definir variedades de cosas como nieve, plantas, coches, etc.

Como a menudo han señalado los críticos, ni en los escritos de Benjamin Whorf (1956) ni en los de Edward SAPIR (1949) se ha dicho explícitamente que este supuesto fuera una hipótesis en sentido formal, sino que se presentaba como ayuda para comprender la relación entre LENGUA y CULTURA. Sin embargo, acaso por su propia sencillez, se ha extendido en la cultura popular. El manido ejemplo de los esquimales que definen muchas más tipos de nieve que otros pueblos ha adquirido categoría legendaria en la antropología: de gran aceptación aunque, al parecer, con escasa consistencia. Los lingüistas casi siempre han rechazado el nexo directo entre lengua y cultura al reparar en que las gentes crean o toman prestadas nuevas voces a medida que las necesitan y que los conceptos son perfectamente trasladables de una lengua a otra. Pero en la mente popular «eres lo que hablas» y, en consecuencia, si puedes cambiar tus modelos de habla, no habrás de poder hacer menos con tus creencias. Así, el uso de pronombres singulares, por ejemplo, ha resultado ser en ocasiones un campo de minas para muchos escritores de todos los géneros literarios (aunque la ausencia de pronombres genéricos en persa, lengua indoeruopea, no haya mejorado mucho la condición de las mujeres en la República Islámica de Irán). Tampoco iniciativas similares de eliminar los términos de jerarquía social durante la revolución francesa y la revolución cultural de Mao en China lograron transformar permanentemente las sociedades respectivas. TB

Véase también LINGÜÍSTICA.
Otras lecturas Hill y Mannheim, 1992.

historia de vida Es el estudio biográfico de un individuo. Edward SAPIR (1938) observó hace tiempo que el constructo que los antropólogos llaman CULTURA con frecuencia no hace justicia a la experiencia que tienen las gentes de su vida cultural. La historia de vida ofrece una forma de relacionar a la población actual con la cultura, mostrando cómo se fundamenta en ésta la vida de las gentes a la vez que la de éstas, sus experiencias y acciones, modulan aquélla. En el caso óptimo, los relatos biográficos y autobiográficos presentan el punto de vista individual en su versión más íntima y concreta.

La historia de vida particular de un individuo puede contener en realidad poca «historia», en el sentido de que registra hechos verificables acerca de lo que realmente ha acaecido a lo largo de su vida. Tampoco procede aceptar sin crítica semejante testimonio de cómo pensó, sintió o actuó la gente en su carrera vital, pues por más objetivas que parezcan las representaciones de vida, la memoria y la autodescripción implican invariablemente cierto grado de distorsión e interpretación. Además, las historias de vida presentan siempre un punto de vista y a menudo incorporan aspectos de fantasía o creencia que no pueden ser fácilmente corroborados. De hecho, en algunos casos, lo que los individuos toman como realidades cruciales de su vida pueden parecerle imposibles o irreales al antropólogo. Crapanzano (1980) abordó el tema en su retrato de Tuhami, un alfarero marroquí. Los relatos de Tuhami violan el sentido de realidad y congruencia de su interlocutor; las mujeres que declara encontrar pueden ser o no emanaciones de la pérfida con que está casado (Langness y Frank, 1981).

Estas reservas no invalidan la importancia del material historiográfico vital, que puede ser muy ilustrativo cuando se interpreta de formas sensibles a los individuos y a su existencia cultural. Aunque una historia de vida sin corroboración no puede aceptarse sin reservas como transcripción literal de acontecimientos, puede revelar un mundo personal de significados que entonces cabe ubicar en un contexto cultural.

Lo que cuenta como historia personal o significado de vida varía en función de las culturas, así como los medios usados para expresar estas vivencias y significados personales. Así, un investigador que registre un relato de vida debe ser sensible al modo en que elementos de la cultura, como símbolos, conceptos de la persona, estilos narrativos, sistemas de subsistencia, estructuras políticas, roles de género y aun la micropolítica de la vida diaria, configuran y modulan cómo experimentan, valoran y describen las gentes su vida (Keesing, 1985). La experiencia vital viene modelada por la posición del individuo en la sociedad, por las vicisitudes culturales en el desarrollo infantil y por la definición cultural del propio yo. Y de qué manera la experiencia vital se convierte en narración de vida es condicionada por convencionalismos locales sobre las prácticas narrativas y de comunicación, por el encuentro con un interlocutor y por el propio quehacer del autor, su imaginación y su capacidad verbal.

El reconocer las vertientes culturales de las historias de vida no significa que el investigador prescinda de los aspectos vitales más o menos universales o comunes a diversas culturas, indefectiblemente presentes e integrados en la cultura de todos los pueblos, al igual que elementos singulares en la existencia de todo individuo: combinación que ha llevado a la imperecedera popularidad de esta moda-

lidad narrativa. Aunque los relatos autobiográficos varían en los aspectos mencionados, la antropología explora a menudo en esta narrativa el contexto social de las vidas reseñadas, como en la descripción de James Freeman (1979) sobre la vida de un intocable hindú o en la de Blanca Muratorio (1991) que entrelaza la vida personal y social de un anciano napo runa del Amazonas ecuatoriano. Otros estudios consideran más bien la incorporación de significados culturales en la experiencia personal en formas que constituyen mundos vividos, como en las interpretaciones psicobiológicas de Obeyesekere (1981) de casos de posesiones espirituales. SP

Véase también ANTROPOLOGÍA HUMANISTA, ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA.

Otras lecturas Radin, 1926; Roy, 1975; Shostak, 1981; Watson y Watson-Franke, 1985.

historia y antropología A lo largo del tiempo, la relación entre la historia y la antropología ha sido a la vez compleja y paradójica. Desde un punto de vista, cada una se desarrolló mayoritariamente al margen de la otra. Desde otro, la antropología ha mantenido siempre cierto diálogo con la historia. Es bueno distinguir entre pensamiento y disciplina, así como en la corriente principal de ésta y la periferia. Tanto el pensamiento histórico como el antropológico son de larga duración en Occidente, pero la historia y la antropología se han configurado como disciplinas formales en tiempos relativamente recientes. Aunque los historiadores cuentan con un legado intelectual más hondo y variado de que surtirse, al alimón con los antropólogos identifican hoy a algunos de los pensadores clásicos, renacentistas, ilustrados y decimonónicos tempranos como precursores comunes; por ejemplo, Herodoto, Montesquieu, Vico, Condorcet, Comte. Este solapamiento daba fin hacia 1800 y, en franca retirada en los primeros cinco decenios del siglo, la antropología (también llamada ETNOLOGÍA) en formación como disciplina a partir de un sólido legado de observaciones dispersas, y la historia, en curso también de profesionalización, emprendieron caminos en gran medida diferentes. Durante los cien años siguientes permanecieron muy marcadas y prácticamente estancas las fronteras entre ambas disciplinas, que no han conocido cierta permeabilidad hasta bien entrado el siglo XX. Sin embargo, la antropología no ha cerrado nunca sus puertas al pensamiento histórico. De hecho, la historia se conceptualiza como lo ocurrido en el pasado (así como en la representación actual de lo acontecido), de donde que los objetivos de la antropología se caractericen de históricos cada vez que la evolución, la difusión, el cambio social, la aculturación, la etnohistoria y la historia han ocupado el primer plano como intereses específicos en períodos concretos.

La evolución como historia universal, 1860-1900

Uno de los más importantes de estos períodos se extendió prácticamente a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, cuando la antropología formada en el mismo clima intelectual que nutrió a Darwin presentaba un frente de diseño incuestionablemente evolutivo. Desde 1860 a 1885 se publicaron las obras más conocidas –a cargo de Lewis Henry MORGAN, Henry MAINE, Edward B. TYLOR, John Ferguson, McLennan, Jacob Bachofen y otros– que colectivamente definieron la era. Al igual que la EVOLUCIÓN dominaba la biología también lo hacía en la teoría de los antropólogos y filósofos sociales afines, como Herbert SPENCER. Las disputas no lograron em-

pañar la creencia compartida de que los seres humanos pasan por una línea sucesoria unilineal de estadios en la organización familiar, la tecnología, la religión, la sociedad, etc. Con el procedimiento que llamaron MÉTODO COMPARATIVO, los evolucionistas separaron las instituciones, costumbres o artefactos de sus contextos culturales contemporáneos y los ordenaron en secuencias de evolución. Proyectaron datos sincrónicos en secuencias diacrónicas, metodología que muchos historiadores tacharon de decididamente ahistóricas.

Historia difusionista, 1890-1925

En Alemania, en la década de 1890, y algo más tarde en Austria e Inglaterra, se propuso la DIFUSIÓN en el espacio como explicación histórica alternativa de la evolución unilineal para dar razón de la distribución de los elementos culturales. Al igual que los evolucionistas, los difusionistas se proponían como objetivo último el descubrimiento de las leyes que rigen el cambio histórico. Friedrich Ratzel, geógrafo cultural, y su discípulo Leo Frobenius fueron los inicialmente responsables de cartografiar la distribución geográfica de rasgos que agrupaban a sociedades similares regionalmente (en *Kulturkreise*, ÁREAS DE CULTURA o círculos) basándose en la similitud de características culturales y proyectando el tiempo sobre modelos espaciales de difusión inferida. Seguidores ulteriores, como Wilhelm Schmidt, trataron de construir una historia mundial basada en la difusión de dichos rasgos. Cuando el difusionismo se extendió por Inglaterra en la década de 1920 tomó un sesgo especialmente extravagante: G. Elliott Smith y W.J. Perry argumentaron que la civilización arcaica fue inventada una vez, en el antiguo Egipto, desde donde se difundió por todo el mundo. La teoría difusionista iba a atraer a seguidores más respetables, como W.H.R. RIVERS, pero el absurdo postulado de los egiptocentristas hizo que el difusionismo radical fuese rechazado como explicación científica o histórica. La antropología volvió la espalda al difusionismo (pero no a la difusión en sí) a mediados de la década de 1920.

Particularismo histórico

La reacción ante el difusionismo simplemente intensificó las críticas contra toda la historia conjetural iniciada antes de 1900 al producirse una aguda reacción contra las teorías evolucionistas. La antropología convencional no tardó en desprenderse de los métodos y teorías evolucionistas y difusionistas como algo indefendible. La metodología preferida fue la del TRABAJO DE CAMPO tan pronto aparecieron explicaciones alternativas de la cultura hostiles a la historia. La primera mitad del siglo XX, y particularmente los años inmediatamente posteriores a 1925, destacó por la antipatía vertida en la historia por muchos antropólogos influyentes. Bronislaw MALINOWSKI, por ejemplo, el etnógrafo y funcionalista para quien la CULTURA satisfacía las necesidades humanas, era absolutamente indiferente a la historia. Más influyente y condenatorio fue A.R. RADCLIFFE-BROWN, que dominó la teoría antropológica social en varios continentes, quien en 1920 había declarado radicalmente que «la historia no explica realmente nada» (1958, p. 40). Habló en nombre de toda una generación de antropólogos sociales estructural-funcionalistas, especialmente en Gran Bretaña, que consignaron el proceso histórico a la etnología, le prestaron escasa atención en sus etnografías y proclamaron su interés por el estudio comparado de las instituciones (véase FUNCIONALISMO).

En Norteamérica, Franz BOAS se opuso a

la historia practicada y escrita por los evolucionistas y difusionistas. Boas ya había declarado a mediados de la década de 1890 su oposición al método comparativo de los evolucionistas; su influencia en el apartamiento de las explicaciones evolucionistas fue fundamental. Dada su insistencia en que no se necesita disponer de un relato histórico de los orígenes de una sociedad para conocer el comportamiento de los miembros que la forman, y dada la opinión de otras figuras importantes, como el propio discípulo de Boas, A.L. KROEBER (1935, p. 558), que tachaban a la antropología cultural norteamericana «de tendencia antihistórica», puede sorprender el descubrir que Boas llama «histórico» a su método, que en él figuraba la difusión, y que los historiadores de la antropología consideran que esta época en Estados Unidos estaba dominada por una «escuela histórica norteamericana» (Eggan, 1968, p. 130) o «tradición histórica norteamericana» (Honigmann, 1976, pp. 192-231).

Para explicar estas aparentes contradicciones hemos de comprender que cuando Boas y otros desecharon la historia de los evolucionistas o difusionistas extremos como conjetural y fruto de una metodología defectuosa, no descartaron la importancia de la difusión y la historia en el plano social. Con el «método histórico» Boas esperaba comprender la historia particular de una sociedad específica, sin «hacer» historia como podría hacer un historiador. No obstante, se consideraba un historiador cultural. Opuesto a la invención independiente como explicación de rasgos culturales similares, Boas pensó que la difusión explicaba por qué se detectaban en sociedades diferentes. Sin embargo, en el método de Boas, la «historia» consistía cada vez más y en su mayor parte en una presentación pormenorizada del contexto histórico-cultural local de la sociedad en estudio. Sin documentación y con acusada dependencia de las inferencias, no había manera de asignar a los eventos secuencias históricas precisas con su método histórico. La influencia de Boas sobre sus discípulos fue muy variada –de donde la dificultad de reunirlos en una «escuela»–, pero el interés compartido, como también el de la generación siguiente, en la cultura local, en el individuo y su historia son los rasgos que definen el legado boasiano, en particular en lo que se refiere a su particular interés por la aculturación y la etnohistoria.

En el período inmediatamente anterior al abandono total del difusionismo en la antropología y cuando el particularismo histórico había obtenido el favor incuestionable en los círculos antropológicos norteamericanos, la mayoría de los historiadores observaban la tradición narrativa, eran hostiles a la teoría científica social y se revelaban totalmente desinteresados por la historia de los pueblos indígenas entre los que trabajaban los antropólogos. En suma, no había contacto alguno entre ambas disciplinas (Krech, 1991).

Aculturación, cambio social y etnohistoria como historia, 1935-1980

La aversión por la historia entre los teóricos más influyentes en la antropología de Estados Unidos y Gran Bretaña alcanzó su punto álgido en los decenios de 1930 a 1950. Hubo excepciones en uno y otro lado del Atlántico, en particular E.E. EVANS-PRITCHARD y A.L. Kroeber. Pocas fueron las obras históricas relevantes de Evans-Pritchard y Kroeber, pero las hubo de otros interesados en tres áreas en las que el interés antropológico por la historia era evidente: ACULTURACIÓN y ETNOHISTORIA en Estados Unidos, y CAMBIO SOCIAL en Gran Bretaña. En este país, un número relativamente pequeño de antropólogos interesados en el

cambio social y la historia fueron abriendo camino; su trabajo no fue insignificante, pero el análisis de la sociedad en la antropología social británica, marcadamente influido por la introducción por Radcliffe-Brown de la sociología francesa y el ESTRUCTURALISMO, fue sincrónico y arrasador. Estados Unidos ofrecía una imagen diferente. Durante varias décadas a partir de 1935 no pocos antropólogos culturales de las dos generaciones posteriores a Boas se ocuparon exhaustivamente del proceso de aculturación y otros de incidencia en el cambio social. La etnohistoria, término inicialmente usado a finales del siglo, adquirió verdadero sentido en las décadas de 1940 y 1950, distinguiéndose como disciplina por su insistencia en que el registro documental debe proporcionar una base empírica para la cronologia y el análisis. Tanto los aculturacionistas como los etnohistoriadores, con una línea divisoria poco clara, fijaron el interés boasiano por la historia en estudios específicos.

Por lo que respecta al movimiento mayoritario entre los historiadores, el hecho es que en gran medida descuidó a la antropología (al igual que la corriente estructural-funcionalista de ésta hizo caso omiso de la historia). Sin embargo, hubo intereses que se solaparon, especialmente en Francia, donde Marc Bloch, Lucien Febvre y otros historiadores de la escuela de los *Annales* emprendieron análisis comparados que les aproximaron mucho más que a otros colegas al campo de la antropología, ya que seguía siendo objetivo principal de los estudios de éstos la descripción de los eventos políticos o la biografía en un marco narrativo lineal (Krech, 1991).

Historia antropológica, 1980-1995

A partir de 1980, el diálogo entre las disciplinas de la historia y la antropología ha sido intenso, insistiendo la etnohistoria en el análisis documental que proporciona el vínculo más directo con los intereses históricos previos de la antropología. Hace más de tres decenios que Evans-Pritchard observó que aceptaría el postulado de F.W. Maitland en el sentido de que «la antropología debe elegir entre ser historia o no ser nada» siempre que pudiera añadir que «la historia [también] debe elegir entre ser antropología social o no ser nada» (1962, p. 190). Con frecuencia adelantado a su tiempo, Evans-Pritchard predijo una de las tendencias principales del interés académico de finales de siglo: la convergencia de la historia y la antropología. El ritmo de diálogo entre las dos disciplinas se ha animado considerablemente en los últimos años, tiempo durante el cual los cambios en la historiografía han afectado a ambas disciplinas. En la antropología crecen cada año en número los análisis que incorporan aspectos históricos. En la historia, «nuevos» tratamientos han socavado las narrativas políticas y biográficas historicistas dominantes en la historiografía. Hoy los antropólogos se sirven regularmente de materiales y métodos históricos tradicionales para conferir sentido a los problemas que les interesan, y los historiadores emplean habitualmente metodologías antropológicas tradicionales como las etnografías y datos de informantes para centrar los suyos. Los cambios han sido más notables en la antropología que en la historia, aunque han afectado a ambas disciplinas, cuya actitud presente es predominantemente humanista, relativista y contextual (Krech, 1991). SK

Otras lecturas G. Barraclough, 1991; Butterfield, 1973; Hallowell 1960b; Harris, 1968; Hatch, 1973; Herskovits, 1965; Krieger, 1989; Kublick, 1991; A. Kuper, 1983; Lowie, 1937; Stocking, 1968, Stone, 1977a; Trigger, 1989; Voget, 1975.

holismo *Véase* FUNCIONALISMO.

hombres *Véase* MASCULINIDAD.

homicidio Muerte no natural de un ser humano. Aunque parece una definición tan clara, sus límites son imprecisos. La «causa» de la muerte no es necesariamente singular, y las muertes accidentales varían en el grado en que alguien puede ser considerarse responsable, ya causalmente, ya moralmente. Además, las causas de muerte quedan a merced de interpretaciones discutibles; considérense las acusaciones de homicidio por BRUJERÍA.

En la práctica, los criterios definitorios del homicidio incluyen intención hostil o al menos descuido imprudente del daño que puede sobrevenirles a otros. La intención hostil es un comcepto más amplio que la intención letal: la distinción entre «asesinato» y homicidio» en la ley angloamericana, por ejemplo, se sujeta en gran medida, aunque no enteramente, a la idea de premeditación, concepto que también define «grados» de homicidio en otros códigos legales. Algunos antropólogos han sugerido que la intención no figura en los sistemas legales «primitivos», idea que ha sido refutada de diversas maneras (S. Moore, 1978). Así, los homicidios son muertes causadas por asaltos interpersonales u otros actos dirigidos contra una persona. (Las acciones colectivamente legitimadas, como la guerra y las ejecuciones legales, constituyen, no obstante, la excepción; a su vez, en la práctica no está claro si las muertes originadas por agentes de las fuerzas de seguridad del estado en el ejercicio de su deber deben contarse como homicidios o no.) El estudio científico del homicidio ha corrido a cargo principalmente de los criminólogos, aunque son muchos los estudios al respecto realizados por antropólogos, psicólogos, psiquiatras y epidemiólogos. Es de lamentar la escasez de esfuerzos conjuntos por sintetizar las diversas líneas seguidas por los distintos especialistas académicos.

El número de homicidios varía considerablemente según los lugares y las épocas. Los gobiernos extraen sus datos estadísticos de criminalidad a partir de los registros de la policía y judiciales, y sobre las causas de muerte, incluidos homicidios, a partir de la informaión médica forense. El *United Nations Demographic Yearbook* registra datos sobre causas de muerte en unos ochenta países. En 1985, los que presentaban el mayor cociente de homicidios per cápita eran Guatemala, Venezuela, Brasil y Estados Unidos, mientras que Inglaterra y Gales, Islandia, Grecia y Japón arrojaban los más bajos (Naciones Unidas, 1987). En Estados Unidos, estas cifras varían considerablemente entre estados y ciudades. Algunas de las variaciones en el cociente agregado han sido «explicadas» en términos estadísticos en función de factores como tamaño urbano, pobreza y desigualdad de ingresos (D. Archer y Gartner, 1984).

La perpetración de homicidos (exclusive el INFANTICIDIO) es obra universal y mayoritariamente masculina. También los hombres superan a las mujeres como víctimas, aunque de forma no tan universal. Los casos con víctimas y asesinos que no se conocen entre sí constituyen la mayoría de los homicidios, donde el número de éstos es alto, mientras que donde es más bajo desaparece este predominio, y donde es mínimo son las mujeres las que pueden ser víctimas en número superior a los hombres.

La cifra de homicidios en las sociedades sin estado ni autoridad central superan a menudo con mucho incluso las máximas registradas en Estados Unidos (Knauft, 1985), aunque la frontera entre la GUE-

ARA y el uso particular de la VIOLENCIA letal no es con frecuencia tan claro en estos casos. La variación en estas sociedades sin Estado no parece atribuible a los mismos factores sociales y económicos que la explican entre y dentro de las naciones-estado modernas (Rosenfeld y Messner, 1991).

La represalia homicida, especialmente en respuesta a un homicio anterior, es transculturalmente ubicua, y la VENGANZA institucionalizada progresa insensiblemente a enemistad y guerra crónica entre estirpes (Daly y Wilson, 1988b). Estas pugnas de venganza sangrienta suelen ser más comunes en ausencia de una autoridad central poderosa; y la mediación de estas querellas por vía de especificar la compensación homicida ha sido una importante preocupación de los aspirantes al gobierno y de los códigos legales primitivos en todo el mundo. Los residuos culturales de semejante conducta han sido con frecuencia invocados, por ejemplo, para explicar las diferencias regionales en violencia homicida en Estados Unidos: Nisbett *et al.* (1995) vincularon convincentemente la alta cifra de homicidios en los estados del sur con una «cultura del HONOR» que legitima la respuesta violenta a los insultos y la vincula a una tradición pastoral diferente de la ética de los agricultores sedentarios que impregnó los conceptos septentrionales de proceder social apropiado.

La distinción entre categorías de relación víctima-asesino es un paso esencial (aunque a menudo desestimado) para explicar los homicidios y la variabilidad de su incidencia. La misma existencia de términos como «fratricida», «parricida», «regicida», «filicida» y «uxoricida» sugiere que se trata de categorías psicológicamente significativas de casos con motivación diversa. Así, los factores incidentes en una clase de homicidio pueden diferir de los implicados en otra, y hasta pueden tener efectos opuestos. Cuanto mayor sea la mujer, menor es el riesgo de que sea asesinada por el marido o un atacante sexual, por ejemplo, pero aumenta el riesgo de que sea asesinada por un ladrón (Margo Wilson *et al.*, 1997). Y aunque la frecuencia absoluta de homicidios varía considerablemente, puede apreciarse cierta regularidad en el modelo concreto de relación-riesgo específico. Factores como la maternidad juvenil y la ausencia de apoyo marital son muy importantes, por ejemplo, en lo que se refiere al riesgo de infanticidio por la madre. Daly y Wilson (1988a) desarrollaron una teoría de violencia interpersonal que tiene en cuenta las diversas fuentes de conflicto características de relaciones sociales concretas y, así, explican la considerable variación en las frecuencias relativas y modelos demográficos distintos de homicidio en diferentes categorías relacionales víctima-asesino. MD y MWi

Otras lecturas Bohannan, 1960; Chagnon, 1988; Trillin, 1984.

homosexualidad El comportamiento homosexual se da probablemente por doquier, pero la definición de las personas en razón de su comportamiento o preferencia sexual no es un campo semántico universal para todo el mundo, y la noción noreuropea y norteamericana moderna de que quien practica un comportamiento homófilo es «un homosexual», «especie» distinta con características propias, no es universalmente aceptada.

R. Burton (1885-1886) distinguió entre las relaciones sexuales donde el miembro de más edad penetra al más joven de aquellas donde el sujeto masculino penetra a una persona femenina del mismo sexo. Ambas homosexualidades, estratificadas por edad y por género, se dan en áreas culturales diversas sin que haya una conexión clara ni con el número de

casos ni con la complejidad de éstos. Una organización igualitaria/»gay» de relaciones homosexuales ha adquirido creciente relieve en las sociedades industrializadas urbanas (D. Wolf, 1979; Murray, 1996).

Las tres formas representan tipos ideales, y ejemplos de cada una de ellas aparecen simultáneamente en el mismo lugar. La tipología parece abarcar la variación observada en el esquema de la sociedad para las relaciones homosexuales tanto de hombres como de mujeres. No parece haber centenares ni siquiera docenas de principios de organización diferentes para las relaciones homosexuales en las sociedades humanas. Además, uno de estos tipos parece ser el que más aparece en el «discurso dominante» (y como explicación a ajenos que preguntan sobre las relaciones heterosexuales). Por ejemplo, la homosexualidad clasificada por edad era la forma normativa en el discurso ateniense, expresada con el término *kinaidos*, mientras que la homosexualidad definida por género y camaradería no lo eran. De manera similar, el rol del doble espíritu/BERDACHE entre muchos pueblos indígenas norteamericanos tuvo igualmente su expresión léxica, en tanto que no fue así para con las relaciones sexuales entre dos guerreros (Winkler, 1990; Roscoe, 1987).

En las sociedades donde la homosexualidad es definida por edad, la norma establece que los hombres accedan al papel de insertores, cesando completamente como receptores, aunque cierto es que no todos los individuos en sociedades con estructuras de homosexualidad definidas por edad se «gradúan» más allá de la «fase» homosexual. Por ejemplo, en algunas sociedades africanas subsaharianas había una elite que mantenía «muchachos-esposas» que hacían el trabajo de las mujeres y proporcionaban desahogo sexual a sus «maridos». Más adelante, estos muchachos acostumbrados exclusivamente a una homosexualidad receptiva «se graduaban» con la edad al papel de «marido» y tomaban «muchachos-esposas» de una nueva generación (Evans-Pritchard, 1970). En algunas culturas melanesias, el desarrollo a adulto masculino y guerrero requiere varios años de homosexualidad exclusivamente receptora con varones físicamente maduros. La inseminación «ritualizada» es masculinizante para ambos participantes; de hecho ocupa un papel central en el culto a la masculinidad (Herdt, 1984; Herdt y Stoller, 1990). En muchas sociedades musulmanas contemporáneas, como en la antigua Grecia, la «sumisión» adolescente al sexo con los mayores no fomenta necesariamente la afeminación vitalicia ni impide ulteriores relaciones heterosexuales (Murray y Roscoe, 1996).

En las clasificaciones por género de la homosexualidad se espera que el sujeto sexualmente receptor presente algunos aspectos del papel que corresponde al género femenino: que se comporte o vista de manera apropiada a las mujeres de la sociedad de que forma parte. El rol definido por género prototípico es el *pasivo* característico de las áreas culturales mediterráneas y suramericanas. El varón *activo* en la copulación homosexual es indiferente, no tenido oficialmente por «homosexual» (Carrier, 1995). Sin embargo, los hombres en papel y ocupación femeninos retienen algunas prerrogativas masculinas. También se dice con frecuencia que hacen el «trabajo de las mujeres» mejor que estas mismas (Roscoe, 1991). En los cultos afrobrasileños, algunos varones pasivos ejercen poderes espirituales y reclaman el prestigio pertinente (Fry, 1985). También se atribuyen poderes importantes a los chamanes travestidos de ambas orillas del Pacífico norte, y tan al sur como Indochina (Murray, 1992). Los que desempeñaban estos

papeles eran vistos con respeto no exento de ambivalente emoción.

Si existe una organización profesionalmente definida, distinta de la que obedece al género, es una cuestión que sigue abierta. El debate al respecto se centra en si existe una autoselección por parte de quienes buscan ubicación para su deseo homosexual o (por razones biológicas) su incapacidad de desarrollar el rol masculino, o si la socialización sexual produce roles como los de los chamanes, muchachos danzarines, cantores travestidos y prostitutas.

En tiempos recientes ha adquirido prominencia una organización gay de la homosexualidad en muchas ciudades del mundo. Lo particular en este caso es la conciencia grupal de la diferencia, con una subcultura separada basada en papeles sexuales igualitarios que acepta la posibilidad de relaciones exclusivamente homosexuales (no bisexuales) (Adam, 1987).

Los datos sobre el comportamiento homosexual y la reacción de la sociedad ante él son en la mayoría de las culturas raros, recientes e incompletos, de modo que poco es lo que puede ponerse en claro en lo tocante a cambios experimentados. En Europa, Japón y posiblemente también en China, la transformación de edad a género ocurrió a finales del siglo XVII (Leupp, 1996; Xiaomingxiong, 1984, citado en Murray, 1992, p. 141). En las décadas de 1960 y 1970 las distinciones por género o «variedad» pasaron de ser normativas a ser estigmatizadas en la Norteamérica urbana (Murray, 1996), y el modelo «gay» prevalece hoy en muchas ciudades del mundo (Allyn, 1991).

Las «visiones nativas» sobre el cruce de géneros y la pederastia registradas por los exploradores, misioneros, viajeros y antropólogos autodeclarados «objetivos» tienden a ser prescripciones elitistas que pueden tener poco que ver con las regularidades comportamentales estadísticas, por no hablar de las variaciones intraculturales. Ni siquiera lo que representa la visión normativa social de la homosexualidad es mencionado en la mayoría de las etnografías (por ejemplo, en 114 de las 190 culturas examinadas por C. Ford y F. Beach, 1951). Donde se describe algo acerca de la homosexualidad suele hacerse referencia a normas o descripciones de roles más que a cómo la experimentan los implicados. Lo que Simon y Gagnon (1986) llamaron «guiones culturales» para generar significado sexual se adapta interaccionalmente e intrapsíquicamente en una y todas las culturas. Los modelos normativos pueden canalizar la percepción de otros y la concepción de uno mismo, pero no las determinan y puede que ni siquiera se compartan. Los actos sexuales de las gentes, a diferencia de lo que dicen que hacen, se conocen poco y son de difícil estudio (R. Bolton, 1992; Herdt y Stoller, 1990). SM

Otras lecturas D. Greenberg, 1988; Hendt, 1992; Kennedy y Davis, 1993; R. Levy, 1973; W. Williams, 1986.

honor Forma de respeto depositado en algunas personas en reconocimiento de su excelencia o valía. Si bien el interés por el honor se da en todas las sociedades humanas, los patrones culturales y el marco que lo definen, al igual que la importancia que se le concede, varían considerablemente.

El tema ha sido objeto de numerosos estudios, en especial entre los pueblos de la región mediterránea. Entre las comunidades de pastores sarakatsan de Grecia, por ejemplo, las relaciones interpersonales son muy competitivas y el concepto del honor desempeña un papel central, dado que el honor del individuo se ve constantemente amenazado por insultos y otras muestras de hostilidad (John

Campbell, 1964). En el caso de los hombres, la clave reside en su hombría: la capacidad de proteger el honor de la familia cuando es amenazado; entre las mujeres, en cambio, la primera cualidad del honor es un sentido de vergüenza, especialmente sexual. La mujer debe encontrar repugnante la actividad sexual y vestir y conducirse de modo que prevenga toda exhibición de los atributos físicos de su sexo. Debe ser modesta, incluso en las relaciones con su marido, y permanecer pasiva, por ejemplo, al tener relaciones sexuales con él. El honor de los hombres y mujeres sarakatsan está estrechamente vinculado: la hombría de los primeros protege el honor sexual de las segundas, mientras que la evitación de la vergüenza por parte de éstas protege la reputación de los hombres. El fracaso de una de las partes pone en riesgo a la otra. A escala mayor se observa también este comportamiento entre las tribus beduinas del Oriente Próximo y del norte de África, cuyos códigos de honor destacan los principios de generosidad, honestidad y autocontrol, incluido el que se ejerce sobre los apetitos sexuales. En un estudio de un pequeño grupo de beduinos recientemente sedentarizados en Egipto, Lila Abu-Lughod (1986) halló que enfatizaban sobre todo sus relaciones de sangre con las tribus de pastores del desierto, a las que consideraban más nobles y de naturaleza moral superior, y por tanto más honorables que sus vecinos campesinos y urbanos. El historiador social árabe Ibn Jaldún (1332-1408) observó un modelo similar en su época; declaró que los beduinos no eran innatamente mejores, pero que la vida del desierto les ofrecía menos oportunidades de corrupción y que sus códigos de honor degeneraban al cabo de unas pocas generaciones de vida urbana (1967, p. 94).

Entre los habitantes de las islas Trobriand del Pacífico, los conceptos de honor adquieren formas radicalmente diferentes (Malinowski, 1922; A. Weiner, 1976). Entre los hombres, la horticultura del ñame es una importante vía de progreso: es respetable aquel hombre que obtiene grandes cosechas. Pero se da la circunstancia de que el sujeto no cultiva ñames para consumo propio sino para otros, en especial para su hermana casada. Entretanto, los hay que los cultivan para él. Los ñames se guardan en un almacén apropiado, pero éste es construido por otras personas del poblado. De modo que es importante marca de distinción el poseer un gran almacén de ñames (construido por otros) abarrotado de producto de buena calidad (cultivado por otros): he ahí las marcas visibles del respeto con que le consideran los demás. Aunque los ñames no constituyen la única fuente de riqueza entre los trobriandeses, sirven como objetos muy destacados en el proceso de adquisición de fortuna de toda clase, luego usada para el INTERCAMBIO DE PRESENTES, con el que se crean obligaciones. Haciendo el presente de un cesto de ñames, por ejemplo, el hombre de Trobriand obliga al receptor a devolver el regalo en un futuro. Cuanto mayor sea el número de personas a él obligadas de este modo, mayor es su honor. El sistema de honor trobriandés muestra otros elementos importantes, incluidos el vigor de la estirpe y el éxito del individuo en los intercambios KULA.

Max WEBER ofreció un importante análisis del honor en las SOCIEDADES COMPLEJAS (Reinhard Bendix, 1960, pp. 85-87) como parte de su distinción entre grupos de clase y de posición. Definió CLASE en términos de distribución desigual de poder económico y oportunidades: las diferentes clases se distinguen basándose en las ventajas económicas comparativas de que gozan. Por el contrario, los grupos de posición se distinguen basándose en las diferencias en el

honor y el prestigio sociales: se trata de estratos sociales cuyos miembros se reconocen iguales. Los grupos de posición se caracterizan por diferentes estilos de vida, comprendida la vestimenta, las maneras, etc., y cuanto más elevada es la posición tanto más exclusivo es su estilo de vida. Éste representa, pues, una marca de honor fundamental. La correspondencia entre los grupos de clase y de posición en una sociedad dada puede ser mucha, pero rara vez perfecta, como ilustra expresivamente la clase de los *nuevos ricos*, cuyos recursos económicos son a menudo mucho más grandes que su honor social. EH

Otras lecturas Hatch, 1989, Peristiany, 1966.

horticultura Es (1) un modo de AGRICULTURA de subsistencia que implica una forma menor del quehacer agrícola o de cultivo en huerta con herramientas manuales sencillas, como el asta de cavar, y sin recurso al arado o al riego; (2) una estrategia de desarrollo económico, como el cultivo de verduras para el mercado; y (3) el cultivo de plantas y flores con fines estéticos, como especialización o pasatiempo.

En su primero y principal uso, la horticultura fue probablemente la forma inicial de agricultura. A menudo se basa simplemente en la tala y la quema y también es común la práctica del barbecho, técnicas frecuentes en las zonas húmedas y semihúmedas de los trópicos (Ruthenberg, 1980). Esta horticultura es aún hoy ecológicamente sostenible siempre que se disponga de tierra suficiente para mantener una prolongada rotación de cultivos. Muy deficiente por unidad de producción, requiere relativamente poca mano de obra, capital, maquinaria y aportaciones químicas.

Los horticultores suelen vivir en comunidades muy dispersas con una densidad poblacional más bien baja, superior a la de los RECOLECTORES pero inferior a la de las comunidades agrícolas más sedentarias (A. Johnson y Earle, 1987; Boserup, 1965). La horticultura se mezcla a menudo con otras estrategias de supervivencia, como la recolección, la caza, la pesca, la cría de animales y la migración de jornaleros.

Los sistemas de TENENCIA DE LA TIERRA de los horticultores se comprenden mal por lo común, dado que no sólo reclaman derechos sobre la tierra en uso, sino también sobre espacios mucho más grandes en situación actual de barbecho. Las reclamaciones de campos «abandonados» pueden tender a desaparecer sólo gradualmente. Semejante usufructo o derechos condicionales sobre la tierra se han visto crecientemente amenazados por las incursiones de ganaderos, mineros, constructores de carreteras y otros que definen el lugar como carente de otra utilidad. El confinamiento territorial resultante lleva con frecuencia a modelos de cultivo continuo o de barbecho acortado que dañan permanentemente los áridos suelos tropicales por hidroerosión y laboreo persistente (Meggers, 1995). Los antropólogos y otros grupos que abogan por la defensa de los DERECHOS HUMANOS han tratado de defender a muchos pueblos horticultores frente a las amenazas que se ciernen sobre su forma de vida y su cultura. PS

huertos Representan una forma de cultivo intensivo que produce grandes cosechas en pequeñas parcelas permanentes gracias al uso de una gran variedad de cultivos en sucesión a lo largo del año. La horticultura se caracteriza por el empleo de herramientas manuales, vallado y vecindad con la vivienda. Si la tierra escasea, puede ser el procedimiento predominante en todo el sistema agricultural (Netting, 1993, p. 53). Los huer-

tos han desempeñado tradicionalmente un importante papel en los sistemas agrícolas de muchos países subdesarrollados y siguen concitando hoy el interés de estudiosos y planificadores interesados en sistemas de cultivo más diversificados, con menos demanda inicial de recursos y más dedicación a las especies perennes (J. Anderson, 1986; Cleveland y Soleri, 1987).

Un ejemplo notable es el *pekarangan*, «huerto familiar» de Java Central (Dove, 1990; Stoler, 1978), con una superficie media de unos 1.000 m^2 y aproximadamente cincuenta árboles de una docena de especies (siendo sesenta las especies diferentes representadas en todos los huertos del poblado). Estas explotaciones están más orientadas al mercado de lo que conúnmente se cree y producen frutos secos, flores, semillas, hojas y savia de frutales como el coco, para la venta. Es una fuente de ingresos tal para las unidades domésticas más pobres que sólo los más ricos pueden permitirse el consumo de su producción. La productividad es tan grande que a pesar de que el huerto familiar corriente apenas alcanza un décimo de hectárea aporta hasta el 40 por ciento de los ingresos, mientras que el arrozal medio, que abarca más de dos décimos de hectárea, aporta sólo el 35 por ciento.

Dada su productividad e importancia económica, sorprende la negligencia gubernamental (y hasta hace poco académica) ante esos huertos. De hecho, la complejidad responsable de su productividad dificulta igualmente a los extraños su explotación, haciéndolos así menos interesantes desde el punto de vista estatal. Este efecto protector de los ingresos se apoya asimismo en el menosprecio cultural de la horticultura doméstica en los lugares donde se practica, como en Java, donde tiene más relieve el cultivo extensivo del arroz. MRD y ML

Véase también AGRICULTURA.

Human Relations Area Files

Véase ESTUDIOS TRANSCULTURALES.

infanticidio Muerte infligida a un niño, aunque el término se aplica con alcance diverso en diferentes disciplinas. En su sentido más estricto, en determinados contextos legales, comprende sólo la muerte del feto al nacer perpetrada por la madre; en su sentido más amplio, en biología comportamental, el término ha sido usado para definir la acción u omisión por parte de cualquier criatura, conducentes a la muerte de un miembro de su propia especie en cualquier momento anterior a la madurez reproductiva de la víctima (Parmigiani y Vom Saal, 1994).

En estudios criminológicos, el término suele hacer referencia a la muerte de la víctima en el primer año de vida y puede restringirse o no al acto perpetrado por los padres. En Estados Unidos, «infanticidio» no se distingue legalmente de otros homicidios, como sí sucede en Canadá e Inglaterra. En el código penal canadiense, por ejemplo, se considera como muerte infligida al neonato por su madre «si ésta no se ha recuperado plenamente de los efectos del parto y en razón de éste o del efecto de la lactancia consiguiente a aquél, lo cual perturba su estado mental» (p. 216).

El infanticidio perpetrado por la madre no es universalmente criminalizado. En las sociedades tradicionales sin estado se considera en gran medida apropiado, incluso prescrito, en determinadas circunstancias. Daly y Wilson (1984) tabularon las circunstancias en que se daba el infanticidio por causa legítima en una muestra probabilística convencional de sesenta sociedades de todo el mundo y hallaron que algunas de estas circunstancias concurrían en al menos treinta y nueve y que en su mayoría podían asignarse a una de tres categorías principales. La incapacidad materna para atender a las demandas que impone la cría

del niño representaba la mitad de las razones de infanticidio alegadas. Otras eran la falta de ayuda paterna, la enfermedad, la hambruna, la existencia de un hermano todavía lactante y el parto gemelar. Otras categorías principales eran una deficiente calidad fenotípica del niño por deformidad o enfermedad y la paternidad inapropiada. Estas tres razones (y la mayoría de las otras, menos frecuentes) parecen reflejar situaciones en que los esfuerzos por criar al neonato están probablemente condenados al fracaso o ponen en riesgo a la madre ya con hijos. En otras palabras, parecen representar «decisiones racionales de reproducción» aunque a veces se sostengan con justificaciones supersticiosas (como es caso frecuente con los niños deformes). El elemento pragmático en estas decisiones neonaticidas es ilustrado en el análisis de Granzberg (1973) de las correlaciones transculturales de la práctica del infanticidio consiguiente al nacimiento de gemelos: que se dé muerte a ambos es extremadamente raro, y la rutina de infligírsela a uno de ellos está prácticamente confinada a sociedades donde la carga de la maternidad no es aliviada por la accesibilidad de parientes femeninos u otras ayudas sociales.

El infanticidio selectivo femenino ha sido objeto de considerable debate, aunque no es en modo alguno típico de sociedades donde su práctica es común. Las primeras discusiones lo interpretaron (como al infanticidio en general) como «estrategia» por parte de poblaciones o sociedades con fines de «regulación demográfica», pero esta idea ha sido desacreditada (Bates y Lee, 1979). En sociedades estratificadas complejas, la práctica presenta una gradación de posición, siendo las clases superiores las que eliminan a las hijas y concentran su interés en los hijos; hay razones tanto teóricas como empíricas para creer que esta práctica puede darse a la inversa en las clases más bajas (Cronk, 1991) cuyo comportamiento está peor documentado. Mucho más común que el infanticidio femenino selectivo es cierto grado de preferencia por los hijos, quizás en especial cuando su papel como guerreros ha sido crucial. El estudio de Bugos y McCarthy (1984) sobre el infanticidio ayoreo es el informe etnográfico más detallado sobre los determinantes e incidencia real en una sociedad tradicional. Las mujeres ayoreo mataban sucesivamente a los neonatos, sobre todo en el caso de falta de asistencia paterna fiable, aunque la frecuencia de infanticidios disminuía al aumentar la edad de la madre. Incluso aquellas repetidamente infanticidas podían revelarse madres devotas más adelante en circunstancias más propicias. La maternidad juvenil también es un factor de riesgo de infanticidio en las sociedades industrializadas modernas (Daly y Wilson, 1988a), y la disminución del riesgo en madres de más edad se ha interpretado como reflejo del cambio comportamental experimentado en la valoración de los neonatos a medida que la capacidad reproductiva de las mujeres va decayendo.

En la sociedad moderna, los embarazos no deseados son eludidos mediante la anticoncepción y concluidos con el aborto. Además, se cuenta a menudo con ayudas institucionales para madres sobrecargadas, mientras que las que no son capaces de sacar adelante a sus hijos pueden cederlos en ADOPCIÓN. No sorprende que la frecuencia de infanticidios sea baja en estas circunstancias y que cuando se den se atribuyan a patologías como la «psicosis puerperal». Procede subrayar, no obstante, que las mismas circunstancias asociadas con el infanticidio en las sociedades tradicionales constituyen evidentes factores de riesgo en el Occidente moderno, sugiriendo que in-

cluso la patología «psicótica» puede reflejar un extremo cuantitativo de la respuesta emocional normal a unas circunstancias desesperadas. MWi y MD

Otras lecturas Dickeman, 1979; Schepher-Hughes, 1992.

infibulación Forma de CIRCUNCISIÓN femenina o mutilación genital que implica la extirpación quirúrgica de los labios vulvares, acompañada a veces de la sutura de la abertura vaginal. Este procedimiento, muy extendido en África nororiental en una gran variedad de sociedades, se ejecuta a menudo como RITO DE PASO de las muchachas. MR

informadores Los que proporcionan información al etnógrafo. Miembros de la cultura o sociedad en estudio y, hasta la década de 1960, citados por el antropólogo como «informadores nativos». Hoy, cuando los «nativos» pueden ser físicos especialistas en altas energías en un acelerador lineal de partículas, ésta y otras palabras y frases similares, antes consideradas casi técnicas y unívocas, se usan irónicamente o entre comillas. También se utiliza el término «informador» (con tono peyorativo) fuera del campo de la antropología para referirse a quien en el seno de una organización proporciona subrepticiamente información a externos.

El informador opta conscientemente por transmitir información; los miembros de una cultura que pasivamente la proporcionan simplemente al ser observados no son informadores. La transferencia de información tienen lugar comúnmente por vía oral, pero no de forma exclusiva si, por ejemplo, dibujan mapas. Los informadores difieren de los entrevistados en que la interacción es a plazao más largo y, a veces, muchos menos estructurada. Se trata más bien de relación más que de metodología. Es frecuente que estas relaciones alcancen cierta intensidad y que, de sobrevenir problemas, causen angustia a ambas partes (Rabinow, 1977). Numerosos etnógrafos y narraciones reflexivas revelan la variedad de interacciones posibles entre el informador y el etnógrafo (Casagrande, 1960). Entre ellas se cuentan las que contemplan el vínculo maestro-discípulo, anciano-iniciando, padre-hijo, terapeuta-analizado, patrono-empleado y amigo-amigo. Lo inusual, en comparación con otras ciencias sociales, es el grado de inversión personal de ambas partes en la relación y los frecuentes desplazamientos de poder entre etnógrafo e informador según el contexto específico. La elección de buenos informadores y el mantenimiento de la relación mutua ha sido tema muy estudiado y debatido. Como ocurre en todas las vertientes de la investigación antropológica tradicional, los aspectos morales y políticos de esta relación han sido meticulosamente examinados, en especial en tiempos recientes (Sanjek, 1993). JJa

Véase también TRABAJO DE CAMPO, OBSERVACIÓN PARTICIPANTE.

intensificación Es (1) la progresiva aplicación de alguna aferencia o factor de producción (como agua, trabajo, capital o máquinas) para aumentar el rendimiento por unidad de área; o (2) en la ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA, una especie de RITUAL (véase RITOS DE INTENSIFICACIÓN).

El uso primero y más común contrasta con la extensificación, esto es, el aumento de las cosechas ampliando la superficie laboreada mientras se mantienen constantes otros factores. La «intensificación» suele referirse sobre todo a la AGRICULTURA, pero el concepto puede igualmente aplicarse a los RECOLECTORES, los PASTORES NÓMADAS O los PESCADORES.

El crecimiento de la población, la competición humana y la propagación del CAPITALISMO se cuentan entre los estímulos

más frecuentemente citados para la intensificación de uso de la tierra o de otros recursos. En la formulación clásica de Thomas Malthus (1789), una población creciente tiende a agotar los recursos disponibles y se pone con ello en situación precaria. En el argumento opuesto de Esther Boserup (1965), el crecimiento de la población estimula la innovación en las técnicas de laboreo de la tierra y logra así un aumento de la producción por unidad de tierra (aunque no necesariamente por unidad de trabajo o de capital), en particular acortando los ciclos de barbecho y por la mecanización. Ambas teorías pueden ser ciertas; en todo caso, muchas poblaciones crecen, innovan y, con todo, agotan los recursos disponibles. La intensificación del uso de recursos puede también estimular el crecimiento de la población a su vez, contribuyendo al aumento de la fertilidad humana y a la supervivencia infantil al tiempo que desalienta la emigración.

Los esquemas convencionales de la evolución social describen las actividades de recolección-caza, el pastoreo y la agricultura móvil y a la postre sedentaria como etapas de la intensificación que permiten la existencia de poblaciones más grandes (A. Johnson y Earle, 1987), pero el registro etnográfico presenta innumerables combinaciones y muchas excepciones. El RIEGO tiende a aumentar espectacularmente la capacidad portadora de la tierra, en especial donde las aguas aferentes renuevan los nutrientes del suelo (véase, en particular, Ruthenberg, 1980, sobre los trópicos, y C. Geertz, 1963c, sobre Indonesia). Otras medidas, como el cultivo múltiple y alternativo, en terrazas, con abonos, mediante laboreo más cuidadoso, con procedimientos fitosanitarios, etc., se cuentan entre las principales estrategias de intensificación del trabajo capaces de aumentar el rendimiento por unidad de tierra a altos niveles, permitiendo a veces que pequeñas explotaciones sean más productivas que las más grandes, como revelan las comparaciones realizadas por Robert Netting (1986, 1993) en África occidental, Europa y el mundo en general. Las estrategias de los pueblos pastores para intensificar el aprovechamiento de la tierra comprenden la modificación de la estructura de los rebaños mediante mezcla de especies y de la proporción de animales productivos e improductivos en el seno de aquéllos.

Matizando antiguas teorías de DIFUSIÓN y DESARROLLO, antropólogos como Paul Richards (1985), que han estudiado las condiciones tropicales, han documentado una gran parte de la experimentación y la innovación tecnológica indígena en sociedades antes consideradas tradicionales o periféricas. A su vez, algunos antropólogos condenan los términos «recursos» e «intensificación» por connotar la vigencia de supuestos culturales específicos sobre dominación humana, teleología del uso y aprovechamiento humanos o valor positivo del aumento de la producción o el consumo. PS

Véase también DEMOGRAFÍA, PRODUCCIÓN ALIMENTARIA, REVOLUCIÓN VERDE.

Otras lecturas Bennett, 1976; Grigg, 1980; B. Turner *et al.*, 1993.

intercambio de hermanas Es una forma de INTERCAMBIO MATRIMONIAL en el que dos hombres, o miembros de dos grupos de parentesco diferentes, intercambian como esposas hermanas reales o por clasificación. MR

Véase también TEORÍA DE LA ALIANZA, INTERCAMBIO RESTRINGIDO.

intercambio de presentes Tanto si Adam Smith (1776, vol. 1, cap. 2) tenía razón o no al atribuir a los seres humanos una propensión natural a «traficar, baratear e intercambiar», el hecho

es que el ejercicio de la permuta se da en todas las sociedades. Los individuos intercambian bienes materiales y servicios; incluso personas, como en el caso de los intercambios matrimoniales en muchas sociedades.

Los antropólogos han establecido diversas distinciones entre los tipos de intercambio basándose en el grado de sociabilidad implicado. En un extremo se encuentran aquellos intercambios donde el valor económico relativo del bien permutado se subordina a la relación social de los intervinientes. El propósito principal de estos intercambios es crear o reafirmar un vínculo social entre personas o grupos. Los antropólogos de la escuela de Marcel MAUSS (1954) denominan al acto «intercambio de presentes». Mauss argumentó que el presente lleva consigo la personalidad del dador y que la función básica del acto es promover la solidaridad social. El intercambio de presentes, afirmó, aun dando la impresión de que es «voluntario» y «espontáneo», es de hecho «obligatorio». Así ocurre con el toma y daca del POTLACH de la Costa Noroeste de Estados Unidos, y no menos en el caso del intercambio de regalos entre amigos y parientes en determinadas ocasiones festivas y aniversarios en las sociedades modernas. La universalidad del intercambio de presentes, sugirió, refleja un sentido de obligación existente en todas las culturas como acto atribuible a la naturaleza de la propia mente humana. La obligación a que hacía referencia es la que obliga al receptor a retribuir recíprocamente al dador.

Aunque el propósito principal del intercambio de presentes es forjar o mantener una relación social, ello no significa que el valor económico relativo de los presentes intercambiados carezca *totalmente* de importancia. Como han señalado recientemente algunos autores (Humphrey y Hugh-Jones, 1992a), median probablemente muchos más cálculos económicos en el acto de lo que Mauss estaba dispuesto a admitir. Y ello rige tanto para las sociedades tradicionales como para las industriales. Si alguien va a intercambiar presentes con un amigo o pariente en alguna ocasión especial y aquellos son muy diferentes en calidad o valor económico es probable que tome buena nota de ello y que introduzca algún ajuste (al alza o a la baja) en el futuro. Lo importante no es el valor del regalo, sino el ánimo que lo preside, aunque no enteramente. Procede observar que el intercambio de presentes parece satisafcer óptimamente su función creadora de solidaridad cuando tiene lugar entre personas de posición más o menos igual. Entre individuos socialmente muy distintos, los presentes hechos a inferiores pueden parecer sospechosos de dádiva caritativa o fruto de *noblesse oblige,* mientras que en la dirección opuesta pueden entenderse como tributo o pago por más que se describan como regalo. El objeto de estos intercambios es entonces reafirmar una relación jerárquica más que cimentar la social.

En el otro extremo del continuum se encuentran los presentes que entrañan un escaso grado de sociabilidad y un alto grado de impersonalidad. La relación social de las personas implicadas en el acto está marcadamente subordinada al valor económico relativo de lo intercambiado. El caso más claro es el de la persona que adquiere un objeto en una tienda de un vendedor desconocido que es probable que no vuelva a ver. La figura se define entonces como «intercambio de BIENES DE CONSUMO».

Es evidente que algunos intercambios pueden incorporar algunas características de ambos tipos de intercambio: de presentes y de bienes de consumo. En ocasiones, el componente social de esta relación puede chocar con el económico y ser origen de problemas. De ahí el di-

cho común de que no hay que hacer negocio con amigos ni parientes.

Aunque en la mayoría de las sociedades el intercambio entraña algunos elementos de las dos modalidades descritas, hay antropólogos que las consideran respectivamente características de dos clases distintas de economía. C. Gregory (1982), por ejemplo, definió el intercambio de presentes como trasvase de objetos inalienables entre personas en condición de dependencia recíproca, estableciendo así una relación cualitativa entre las personas implicadas que tiene poco que ver con la relación cuantitativa de los objetos intercambiados (esencia del intercambio de bienes de consumo). Las sociedades industriales están dominadas por el intercambio de bienes de consumo o comerciales; las sociedades tradicionales de pequeña escala se caracterizan por acoger el intercambio de presentes. DK

Véase también SISTEMAS DE MATRIMONIO, DINERO.

Otras lecturas Appaduarai, 1986; Codere, 1968; M. Douglas y Isherwood, 1979; C. Gregory, 1987; Leach y Leach, 1983; J. Parry y Bloch, 1989; Sahlins, 1972 [véanse los ensayos *The spirit of the gift*: pp. 149-183; *On the sociology of primitive exchange*, pp. 185-275].

intercambio generalizado (o indirecto) Es un sistema de INTERCAMBIO MATRIMONIAL en el que los hombres de un grupo toman mujeres de otro al tiempo que ceden las del suyo a un tercero, vinculando así a los grupos de la sociedad mediante relaciones de afines (Lévi-Strauss, 1969a). En este sistema, quienes toman mujeres no pueden ser dadores de éstas al grupo de origen de aquéllas. MR

Véase también INTERCAMBIO RESTRINGIDO.

intercambio matrimonial Sistema de matrimonios recíprocos que transfiere cónyuges entre grupos de parentesco o clases de matrimonio. A menudo, si es androcéntrico y se describe como «intercambio de mujeres», razón del debate en torno a los SISTEMAS DE ALIANZA. MR

Véase también SISTEMAS DE MATRIMONIO.

intercambio restringido (o directo) Es un sistema de INTERCAMBIO MATRIMONIAL que divide a la sociedad en un par, o conjunto de pares, de clases de matrimonio, de tal modo que en cada par se produce la cesión recíproca de esposas (Lévi-Strauss, 1969a). Los que ceden mujeres son a su vez receptores de éstas. MR

Véase también INTERCAMBIO GENERALIZADO, SISTEMAS FRACCIONARIOS.

intercambio social Examina los modelos de intercambio de bienes, servicios y personas para delinear relaciones, particularmente entre grupos. Empezando por la obra de Marcel MAUSS, el concepto de intercambio se ha revelado extremadamente fructífero en antropología, aunque siempre ha entrañado un gran problema el distinguir entre el INTERCAMBIO DE PRESENTES y las transacciones económicas. Es un hecho que en muchos casos etnográficos no es posible separarlos. Incluso en los países industrializados de Occidente, epítome de la economía de mercado, se observa cierto solapamiento: los regalos y su dispensa son fuente de negocio, y no hay gran compañía que deje de enviar a sus clientes más valiosos una felicitación de Navidad al menos (J. Davis, 1972).

Uno de los temas principales de la célebre obra de Mauss *The gift* (1954) es precisamente la mutua imbricación de todos estos aspectos simbólicos, morales, legales y económicos del intercambio, que atribuyó especialmente a las sociedades primitivas y no occidentales, mientras que la formación moderna y las SOCIEDADES INDUSTRIALES tienden a sepa-

rarlos, distinguiendo especialmente la dádiva de la compra y la venta. Mauss consideró también la donación como cuestión de grupos más que de individuos, por más que éstos puedan a veces representar a los primeros. La donación implicaba asimismo un desinterés superficial que enmascaraba una obligación triple: dar, recibir y devolver (a menudo con incremento), las tres condiciones necesarias para la relación, que puede ser permanente. A partir de material reunido cerca de los maoríes definió igualmente la noción de *hau* (o «espíritu del regalo») como determinante de un retorno o regreso, dado que el regalo contiene algo del individuo que lo efectúa.

Mauss también analizó el material de MALINOWSKI (1922) sobre el KULA de las Trobriand y grupos de islas adyacentes. En este ciclo dual de intercambios, los jefes envían collares de nácar rojo y brazaletes de nácar blando en dirección contraria a las agujas del reloj, ganando prestigio por el control que ejercen sobre estos artículos, valiosos por su introducción ritual en ciclos de intercambio. Sin embargo, el *kula* no presenta realmente la integración señalada por Mauss: no es sino una de las muchas categorías de intercambio reconocidas por la cultura (algunas de las cuales son puramente económicas), que, no obstante, también contribuye a facilitar.

Hay otras indicaciones que ponen de manifiesto que el modelo de Mauss no concuerda plenamente con las observaciones de campo. La etnografía de muchas sociedades estratificadas indica que no sólo no se requiere siempre reciprocidad, sino que ésta es positivamente rechazada; en la India, por ejemplo, se adquiere mérito haciendo regalos a los superiores, pero sólo si se asegura que no habrá devolución por parte de éstos, aunque entendiendo por ello sólo la reciprocación inmediata (intercambio directo). En defensa de Mauss puede decirse que el mérito religioso es en sí una especie de retorno, aunque con considerable retraso y que proviene de forma no identificable del previo receptor del regalo. Aflora también aquí el problema de la aceptación de presentes. Los regalos son invariablemente portadores de los pecados del dador, que el receptor debe digerir, ya mediante acción ritual, ya devolviéndolos incrementados; de otro modo el receptor corre el riesgo de perder la excelencia que hizo de él o de ella receptor valioso en primera instancia (Raheja, 1988).

No obstante, Mauss reconoció plenamente la presencia de lo intangible en el intercambio: apoyo político, militar o económico, prestigio y atención, así como la hostilidad y la guerra. (Otros han añadido las palabras y el discurso.) Por último, los ciclos de intercambio, aun directo, pueden ser extraordinariamente largos. El cuidado de los progenitores envejecidos puede considerarse una devolución (esperada, además) por la crianza y los cuidados recibidos, mientras que hasta los intercambios tangibles pueden producirse a lo largo de generaciones, en particular en el caso de los sistemas de INTERCAMBIO MATRIMONIAL continuo.

Las mujeres representan un medio de intercambio entre grupos aún más destacable. Este desarrollo sobre la obra de Mauss se asocia en particular con LÉVI-STRAUSS (1969a) y así ha entrado a formar parte de la doctrina estructuralista (véase SISTEMAS DE ALIANZAS, ESTRUCTURALISMO). Otro importante logro es el ANÁLISIS TRANSACCIONAL (Marriott, 1976), que enfoca el intercambio desde el punto de vista comportamental más que como conjunto de ideas y normas, llegando a menudo a la estructura de sociedad al definir la dirección y frecuencia de los intercambios entre individuos o grupos. En este sentido puede verse como un caso especial de análisis de redes que des-

cribe los contactos entre grupos e individuos en sentido más general. RP

Otras lecturas Cheater, 1989; J. Davis, 1992; Parry y Bloch, 1989.

invención independiente Hace referencia a la invención autónoma en una cultura de aspectos o tecnologías presentes en otras. Es una explicación alternativa de la DIFUSIÓN, que postula que las particularidades son tomadas de una cultura por otra como razón de que se aprecien regularidades transculturales, desde tatuajes a pirámides. MR

Véase también DIFUSIÓN, TECNOLOGÍA, UNIVERSALES.

jefe, jefatura Los jefes detentan cargos de liderazgo en las jefaturas o incipientes SOCIEDADES COMPLEJAS representativas de colectivos regionales (Carneiro, 1981a). Características centralizadoras comunes a todas ellas son los conceptos de redistribución, guerra e ideologías religiosas. Las jefaturas constituyen una sociedad de nivel intermedio a menudo considerado como uno de los estadios de la evolución social (Service, 1962). Un tipo social estrechamente emparentado es el que representan las SOCIEDADES o JERARQUIZADAS. En contraste con el nivel grupal/local de las SOCIEDADES IGUALITARIAS, las jefaturas organizan a varios grupos locales o pueblos de una región dada con una población conjunta de miles o decenas de miles de individuos. Las jefaturas pueden ser simples o complejas según el grado o escala de integración y elaboración de la institucionalización (Earle, 1978). Las jefaturas representan un nuevo nivel de integración, con instituciones que incorporan el crecimiento de la sociedad en cuestión. Las explicaciones de la evolución de las jefaturas han girado alternativamente en torno causas relacionadas con la gestión o con la política (Earle, 1987).

En la jefatura, los individuos que ocupan puestos rectores constituyen un segmento social jerarquizado conforme a genealogías con miras a establecer una escala de mando institucionalizada. En las jefaturas simples, los líderes de la comunidad son los individuos de rango máximo. En las jefaturas más complejas, los líderes componen un segmento social separado, al margen del pueblo llano, y caracterizado por su vestimenta y su parafernalia especiales (Earle, 1989). Las genealogías se convierten en instrumento político para determinar la facción de potenciales líderes, a los que a menudo se atribuyen vínculos con la divinidad. Los jefes son los que dirigen los asuntos

económicos, militares, políticos y religiosos (Earle, 1978). Las jefaturas distinguen una institución capital, pero ésta no está internamente diferenciada y especializada (véase ESTADO). Idealmente, los poderes del jefe combinan e integran en una sola persona todo el poder social del colectivo. La fuente básica del poder es económica, y Service (1962) ha llamado a las jefaturas «sociedades de redistribución». Se entendió, así, que a medida que las poblaciones se iban asentando en regiones económicamente diversas, los jefes surgían al efecto de redistribuir productos especializados entre diferentes comunidades. La investigación consiguiente ha demostrado que la redistribución no cumple esta función, sino que representa, en cambio, una forma de economía política (Earle, 1977). Gracias a la «posesión» de la tierra, los jefes adjudican derechos de uso de parcelas subsistenciales a cambio de trabajo y productos a modo de «renta». Los recursos movilizados sustentan entonces trabajos comunales y actividades especializadas bajo la dirección de los jefes, que también tratan de controlar los intercambios a gran distancia (Junker, 1990) y la fabricación de bienes de prestigio por especialistas a ellos vinculados (Kristiansen, 1987).

Una fuente de poder estrechamente asociada es la propia ideología de jefatura. Originalmente, las jefaturas se consideraban tradicionales y con jerarquías religiosamente sancionadas (Fried, 1967). Aunque ya no se consideran entidades teocráticas, la justificación ideológica del poder del jefe sigue siendo destacada. Los jefes mantienen sus posiciones institucionales de liderazgo mediante una ideología justificativa. Gozan de acceso especial a los dioses y a menudo hasta se les atribuye carácter divino. La ideología dominante se materializa en objetos con significado esotérico especial (Helms, 1979) y mediante monumentos funerarios y templos que componen el paisaje cultural (DeMarrais *et al*, 1996). La propiedad y el control de la ideología materializada constituyen una fuente de poder político. El término «jefatura» ha sido criticado dada su asociación con esquemas de evolución cultural unilineales (Feinman y Neitzel, 1984). Era práctica común tomar el mejor material casuístico etnográfico para reconstruir indiscriminadamente las jefaturas históricas y arqueológicas. Los trabajos actuales subrayan la variación existente entre las jefaturas, representativas de una plétora de desarrollos históricos y formas sociales (Kristiansen, 1991). Como campo de análisis comparativo, el desarrollo de la jefatura institucionalizada en las entidades regionales sigue ofreciendo una área de estudio llena de incógnitas. TE

Otras lecturas Drennan y Uribe, 1987; Earle, 1991; Kirch, 1984; Mann, 1986-1993.

jefe piel de leopardo Figura que se encuentra entre los nuer del Sudán cuya autoridad es a la vez política y religiosa y que la aplica para mediar en disputas que de otro modo podrían provocar derramamiento de sangre. El jefe o sacerdote piel de leopardo lleva una capa confeccionada con la piel de este felino como atributo de su oficio (Greuel, 1971). Su papel ha sido objeto de debate en parte por su aparente posición anómala como «líder» en una sociedad descrita por E.E. EVANS-PRITCHARD (1940) como predominantemente acéfala. MR

juego Tanto si se considera como actividad simbólica expresiva, como mecanismo de socialización o como forma de comunicación, el juego ha desconcertado y fascinado al antropólogo interesado en comprender su naturaleza y su lugar en la vida cultural (Schwartzman, 1978,

reunió una excelente revisión de la literatura pertinente). La influyente teoría de Gregory Bateson sobre el juego lo trata como forma paradójica de comunicación donde las acciones consideradas lúdicas no significan lo que de otro modo serían (1972, pp. 177-193), subrayando al tiempo el papel de la metacomunicación, que consiste en cualquier declaración o acto que define su naturaleza en razón de una interacción o relación que no serían posibles fuera del marco lúdico. Según Bateson, la metacomunicación «eso es un juego» (indicada de alguna manera) es necesaria para distinguir, el juego del no juego en lenguaje coloquial, medio en broma, medio en serio (por ejemplo, una lucha ficticia frente a la real, la pretensión lúdica de enfado frente a la muestra real del mismo). El proceso de metacomunicación establece el marco cognitivo del juego y permite separar los significados de la realidad movilizándolos en la imaginación (véase Vygotsky, 1978: cap. 7). Establecido el marco donde se desarrolla el juego, ya es posible la creativa irrealidad lúdica capaz de transformar objetos y actos (una roca en un coche, un juguete en una persona, el propio yo en otro) de forma que puede ayudar a los individuos a explorar la cultura y a sí mismos, a aprender acerca de la sociedad y de los roles activos en ésta, a expresar sentimientos y a reorganizar los procesos del pensamiento (Schwartzmann, 1978; Kelly-Byrne, 1989). SP

Véase también NIÑOS, EDUCACIÓN, SOCIALIZACIÓN.

Kroeber, Alfred L. (1876-1960)

Kroeber nació en Hoboken, Nueva Jersey, el 11 de junio de 1876. Asistió a la Universidad de Columbia, de la que recibió el primer título de doctor en antropología en 1901 bajo la dirección de Franz BOAS. Pasó este mismo año a la Universidad de California en Berkeley, donde dirigió el Departamento de Antropología desde 1909 hasta su retiro en 1946. Autor prolífico, Kroeber era sobre todo un etnólogo, aunque fueron importantes sus aportaciones en lingüística, arqueología y hasta en antropología física. Así, algunas de sus primeras comunicaciones trataban de la arqueología californiana y del lenguaje y etnología de los amerindios, comprendidos los yunk, los mohave, los arapaho, los bannoch y los shoshoni. Estos estudios se reflejarían más tarde en su monumental *Handbook of the Indians of California* (1925). También estudió a los zuñi, tanto antropológica como etnográficamente, paso previo a sus extensos trabajos sobre el parentesco (1917b), aunque antes había atacado los esquemas propuestos al respecto por Lewis Henry MORGAN en un famoso artículo (1909). El enfoque de Morgan se basaba en la distinción terminológica entre SISTEMAS DE CLASIFICACIÓN DE PARENTESCO y DESCRIPTIVOS. Los primeros se asociaban con grupos de descendencia unilineal y caracterizaban a las sociedades más tradicionales; los segundos reflejaban la transición de sociedades tribales a estatales. Kroeber argumentó que todas las terminologías de parentesco eran mezclas de ambas modalidades y que no había manera de establecer una relación causal entre ninguna de ellas y estructuras sociales específicas. A la larga, el enfoque de Morgan se reveló más fructífero (M. Harris, 1968, pp. 321-324).

Pese a contarse entre los principales teóricos de la antropología cultural norte-

americana, Kroeber se reveló en muchas declaraciones públicas resueltamente antiteórico, idiográfico y particularista. Desarrolló la noción (1936) de ÁREA CULTURAL y acuñó los conceptos de «intensidad» (cómo adquieren y mantienen las culturas su nivel cultural) y «clímax» (centro o foco máximamente integrado de un área cultural). La intensificación cultural era medida estadísticamente compilando listas de elementos culturales y trazando su distribución, y era evaluada también subjetivamente analizando los estilos de las instituciones culturalmente sensibles. Los elementos que aparecían con más frecuencia, argumentó, eran los más antiguos. Kroeber prefería el trabajo inductivo, acumulando datos para ver qué tendencias o modelos afloraban (Kroeber, 1939). En *Configurations of culture growth* (1944) trató de hallar «rasgos comunes», pero llegó a la conclusión que las curvas de crecimiento de diferentes civilizaciones carecían de similaridades predecibles. Las culturas, en su opinión, tenían que ser inventariadas y seguidamente clasificadas conforme a un sistema semejante al linneano. Persistió en su resuelto historicismo y afirmó que el desarrollo histórico siempre tendía «hacia lo único, como han aprendido a dar por hecho los historiadores desde hace mucho tiempo», negando siempre que fuera posible establecer para los procesos culturales leyes análogas a las científicas. Junto con su historicismo, hizo gala de cierto relativismo cultural en virtud del cual cada cultura es única y, por tanto, imposible de hacerse objeto de una explicación transcultural comparada.

No obstante, en su concepto de lo «superorgánico» Kroeber desarrolló algo semejante al enfoque nomotético que decía menospreciar y formuló una visión de la cultura paralela a los reduccionismos (estructural, funcional, etc.) a los que se oponía. Definió lo superorgánico como aquellos aspectos de la cultura que no podían explicarse en términos individuales y por consiguiente «por encima» de las sociedades que los acogían. Su formulación original (Kroeber, 1917a) fue una andanada contra los evolucionsitas sociales como Herbert SPENCER y Lester Ward, que definieron la sociedad como organismo. El estudio inductivo de Kroeber sobre la moda del vestido femenino, en el que analizó los cambios en un período de trescientos años y descubrió oscilaciones periódicas en variables como la longitud de la falda, tenía por objeto probar la acción superorgánica (Kroeber y Richardson, 1940). A nivel explicativo, el concepto es muy similar a la clase de explicación culturológica propuesta más tarde por Leslie WHITE (aunque criticó a White por dejar de lado la explicación psicológica).

Kroeber destacó la gran importancia de los procesos inconscientes en el desarrollo, mantenimiento y cambio de las culturas humanas. Esta idea surgió probablemente de su análisis del cambio lingüístico y se extendió a sus estudios sobre estilos individuales de origen irracional y oscuro. Los cambios de estilo específicos guardan relación con desplazamientos de valor más generales o con una alteración en la configuración de la cultura entera. Los elementos individuales de la cultura pueden ser alterados por procesos tales como la imitación, la difusión y la reinvención: los procesos de aculturación. Pero los modelos o combinaciones de modelos son más permanentes y estables. Kroeber fijó la definición de CULTURA para la antropología norteamericana (Kroeber, 1952) y, gracias a su liderazgo intelectual, aseguró el enfoque de la disciplina hacia la cultura más que hacia la estructura social (Kroeber y Parsons, 1958). Murió cuando estaba de vacaciones en París el 5 de octubre de 1960. TG

Otras lecturas Steward, 1973.

kula, circuito Es un sistema de intercambio ultramarino ritualizado practicado en la región de las islas Trobriand, al este de Nueva Guinea (Malinowski, 1922). Se intercambian collares de nácar (*soulava*) por brazaletes (*muwali*) en una serie de transacciones entre islas y pueblos diversos. Estos objetos se conservan un tiempo y luego se intercambian por otros, los collares en una dirección determinada y los brazaletes en la opuesta. El circuito *kula* está estrechamente asociado al sistema de prestigio local y se acompaña de un amplio universo de magia y mitología, al tiempo que da lugar a un fructífero comercio de intercambio (*gimwali*) de bienes de carácter práctico.

MR

Otras lecturas J. Leach y Leach, 1983; Macintyre, 1983.

labor *Véase* TRABAJO.

langue y parole *Véase* LENGUA Y HABLA.

Leach, Edmund R. (1910-1988)
Sir Edmund Leach estudió en principio matemáticas e ingeniería mecánica en Cambridge. Empezó a interesarse por la antropología a raíz de sus trabajos como ingeniero en China y las Filipinas a principios de la década de 1930. A finales de la década se matriculó en la Escuela de Antropología Social de la London School of Economics. Aunque muy influido por la obra de MALINOWSKI, sus opiniones se moldearon más bien gracias a la influencia de Raymond FIRTH, su mentor académico.
La primera experiencia de campo de Leach tuvo lugar entre los kurdos de lo que hoy es Irak. Justo antes del estallido de la segunda guerra mundial emprendió un viaje al norte de Birmania. En 1939-1940 pasó nueve meses en el pueblo kachin de Hpalang, al este de Bhamo, en la Birmania nororiental. En octubre de 1940 se incorporó al servicio activo como oficial del ejército birmano británico y fue destacado a Maymyo, al norte de Mandalay. En Maymyo completó el borrador de una monografía sobre los kachin, pero perdió el manuscrito, las notas, las fotografías y otros documentos cuando los japoneses ocuparon Birmania en 1942.
Durante el resto de la guerra, Leach trabajó en la organización de la resistencia contra los japoneses entre los pueblos montañeses del norte de Birmania. Más tarde observaría que su experiencia con los pueblos de los Altos de Kachin le había aportado un profundo conocimiento de la variación cultural y lingüística de la región, conocimiento que no podría haber obtenido de haber restringido el estudio a un solo asentamiento.

Leach volvió después de la guerra a la London School of Economics (LSE), donde escribió una disertación basada en el análisis de los documentos y archivos disponibles, pero tamizados a través de su experiencia de la realidad. Obtenido el doctorado fue introducido al ESTRUCTURALISMO francés gracias la obra de Lévi-Strauss publicada en 1949 *Les structures élémentaires de la parenté* (Lévi-Strauss, 1969a). La orientación teórica de Leach se había configurado hasta entonces por un materialismo derivado de su preparación anterior como ingeniero y de sus posteriores estudios de antropología económica con Firth, así como por el FUNCIONALISMO estructural de Malinowski. La adición del estructuralismo de LÉVI-STRAUSS iba a imponer al pensamiento de Leach su marchamo definitivo.

A la luz del nuevo enfoque que había desarrollado, Leach reconsideró su proyecto de disertación. El resultado fue *Political systems of highland Burma* (1954). Central en la argumentación que presenta en este libro es el supuesto de que el lenguaje del mito y el ritual entraña «declaraciones acerca del orden social» (p. 14). El antropólogo trata entonces de interpretar estas declaraciones implícitas con miras a analizar las estructuras subyacentes a la acción social observada o conocida a partir de fuentes históricas. Alejándose del predominante funcionalismo estructural de su época, Leach advirtió de que al efectuar la traslación entre el lenguaje «poético y ambiguo» del MITO y del RITUAL al lenguaje «preciso» y «técnico» del antropólogo procede evitar el imponer «una rigidez y simetría engañosas (p. 106). Pese a esta advertencia, Leach adoptó la visión de Marcel MAUSS en el sentido de que por debajo del «estado de cambio» presente en la vida real existe una «totalidad» y que «para describir esta totalidad es necesario representar el sistema *como si* fuera estable y coherente» (p. 63). Así, al tiempo que enfatiza la importancia de adoptar una completa visión histórica, sigue alinéandose con el funcionalismo estructural en la búsqueda de continuidades subyacentes más que en las contradicciones culturales y tensiones sociales que llevan a cambios fundamentales en la opinión de las gentes acerca del orden social.

El permanente legado de *Political systems in highland Burma* reside menos en la versión de Leach del funcionalismo estructural que en el éxito de su desafío a lo que denominó «convencionalismos etnográficos comunes acerca de qué constituye *una* cultura o *una* tribu» (p. 281). Leach demostró que el etónimo «Kachin» indica no un fenómeno cultural aislado y homogéneo, sino gentes que hablan lenguas diversas y observan costumbres diferentes. Estas gentes poseen una estructura política común porque se han adaptado al mismo entorno en las tierras altas y especialmente al mismo poder político en las tierras bajas. En su atención a cómo deben entenderse los Kachin, no como sociedad distinta con cultura propia, sino como producto de las relaciones políticas con otros pueblos, Leach fue precursor del posterior interés antropológico por lo que se llamaría «ETNICIDAD».

La situación política de la Birmania poscolonial impidió a Leach proseguir sus trabajos de campo en este país. En la década de 1950 emprendió un nuevo proyecto en Sri Lanka (a la sazón Ceilán) que se convertiría en un estudio de enfoque más bien económico que político. Aunque *Pul Eliya: a village in Ceylon* (1961a) es una obra importante para quienes se especialicen en Sri Lanka, no tuvo el mismo impacto teórico que *Political systems of highland Burma*.

Los años siguientes vieron a un Leach convertido en antropólogo de sillón de-

dicado al estudio del mito, en especial de los presentes en la tradición cristiana. Aunque Leach se propuso con ello desarrollar una forma específica de estructuralismo (véase Leach, 1976, para conocer sus tesis al respecto), el propio Leach se mostró cada vez más escéptico ante los estudios antropológicos que no se basaban en el TRABAJO DE CAMPO, que en otros momentos había calificado como «núcleo esencial de la antropología social» (Leach, 1961b, p. 1). El modelo de ETNOGRAFÍA basada en el trabajo de campo que legó a la antropología sigue siendo su estudio de los «Kachin». CK

lengua y habla Distinguen al lenguaje como sistema estructurado e inconsciente, que existe independientemente del hablante individual (*lengua*) y del lenguaje observable vocal (*habla*). Esta distinción fue establecida por primera vez por el lingüista francés Ferdinand de Saussure (1959) a principios del siglo XX. MR

lenguaje En sentido no figurativo, «lenguaje» se refiere a la forma de comunicación más frecuente entre los humanos y propia exclusivamente de la especie, aunque otras, en especial los chimpancés, han progresado en la adquisición de lenguaje en medida mayor de lo predicho por muchos lingüistas.

Aunque el lenguaje usa primariamente el medio oral, también puede reducirse a SISTEMAS DE ESCRITURA, y son posibles igualmente otras aplicaciones del medio visual: los ejemplos más notables los aporta el lenguaje de signos de los sordos (signos que se usan como medio primario de comunicación y que satisfacen todas las funciones del lenguaje hablado). Trabajos recientes sobre estos lenguajes de signos han demostrado que comparten los mismos niveles de complejidad cognitiva y estructural de los lenguajes hablados (Klima y Bellugi, 1979). El término «lenguaje» se aplica asimismo figurativamente en otros sistemas de COMUNICACIÓN como el «lenguaje de la música» o el «lenguaje gestual».

Aunque han sido varios los intentos por proporcionar una lista de las características del lenguaje, el citado con más frecuencia el de Hockett (1966). A pesar de que la mayoría de los criterios individuales pueden encontrarse igualmente en otros sistemas de comunicación, su combinación es única en el lenguaje humano. Algunas de las características más importantes se citan a continuación, suplementadas con otras sugerencias de aparición reciente.

El lenguaje humano se sirve primariamente del canal vocal-auditivo (véase, no obstante, lo dicho sobre el lenguaje de signos). Cierto es que los cambios evolutivos en el desarrollo del tracto vocal de *Homo sapiens sapiens* parecen haber desempeñado un importante papel en la capacidad de un sistema tan rico como el del lenguaje humano. El tracto vocal humano, en particular, a diferencia del que presentan los primates no humanos (y aun el hombre de neandertal) permite un control afinado y rápido de una amplia gama de articulaciones orales (P. Lieberman, 1984, 1991; Hawkins y Gell-Mann, 1992) dando así lugar a un rico inventario de fonemas que sirven para distinguir entre sí un gran número de signos lingüísticos.

El lenguaje humano ha de ser adquirido sobre la base de estímulos externos, a diferencia de los sistemas de comunicación genéticamente transmitidos en otras especies, como la danza de las abejas. En ausencia de estímulos externos, como en el caso de los niños salvajes, los NIÑOS humanos no adquieren un lenguaje. Más específicamente, la adquisición de un lenguaje humano implica la interacción de una predisposición innata y los estímulos

del lenguaje hablado en el entorno inmediato del niño, independientemente de si se trata del lenguaje de sus padres biológicos; así, no hay ninguna predisposición particular para adquirir un lenguaje determinado. Aunque algunas características de determinados lenguajes son más difíciles de adquirir que otras —por ejemplo, los niños adquieren la morfología relativamente transparente del turco mucho antes que la más opaca del serbocroata (Slobin, 1979)—, en ausencia de patologías todos los niños son capaces de adquirir cualquier lenguaje. Sin embargo, los niños lo adquieren con más rapidez de lo plausible suponiendo que sólo se dispone de estrategias generales de proceso de datos, lo cual sugiere que poseen una predisposición innata particular hacia la adquisición del mismo.

La relación entre forma y significado en el lenguaje humano es *convencional* (los lingüistas suelen usar, quizás desafortundamante, la expresión «arbitario» de Ferdinand de Saussure). Ello significa que no media una relación necesaria entre la forma de un SIGNO o MORFEMA lingüístico y su significado. Así, el mismo concepto se dice *bird* en inglés, *oiseau* en francés, *pájaro* en español, *ptica* en ruso, *tori* en japonés, etc. Las excepciones o las onomatopeyas son raras, y aun aquí se da cierto grado de convencionalización: así, hallamos variación en el nombre fonomimético del ave llamada *cuck*oo en inglés, *cucú* en español, *Kuckuck* en alemán y *kukushka* en ruso. También en los lenguajes de signos de los sordos la relación entre un signo visual particular y su significado está muy convencionalizada.

Una característica crucial del lenguaje humano es que las expresiones lingüísticas no están directamente vinculadas a un estímulo en particular, lo cual distingue al lenguaje humano de la mayoría de los sistemas animales de comunicación. Por ejemplo, las abejas danzan sólo ante el estímulo apropiado de haber descubierto una fuente de alimento y la consiguiente necesidad de transmitir esta información al resto del enjambre, y las aves emiten sonidos de alarma sólo en presencia del percibido en sus inmediaciones. El lenguaje humano puede usarse para discutir temas ausentes del entorno inmediato, y aun para tratar cuestiones hipotéticas, es decir, qué podría ocurrir si se produjera determinada situación: ésta es una de las bases principales del discurso científico.

Otra característica importante del lenguaje humano es la llamada doble articulación (Martinet, 1965). En el lenguaje hablado hace referencia al hecho de que los elementos significativos del lenguaje (morfemas) se componen de otros sin sentido propio (FONEMAS). Así, como ejemplo válido para equivalentes en otras lenguas, la voz inglesa *pig* se distingue de *dig* por el fonema inicial (/p/ frente a /d/); /p/ y /d/ carecen de sentido por sí mismos —la distinción semántica entre *pig* y *dig* no es la misma que entre *pen* y *den*—, pero sirve para distinguir entre sí dos elementos significativos. De esta forma, un número relativamente limitado de fonemas (unos cuarenta en inglés) sirve para distinguir un gran número de morfemas. Lo dicho vale también para el lenguaje de signos de los sordos, con un número restringido de gestos manuales, orientaciones y movimientos que sirven para diferenciar un gran número de morfemas.

Aunque no incluida en las primeras listas clasificatorias de rasgos del lenguaje humano, como la de Hockett, la sintaxis o, mejor, las propiedades sintácticas de las partículas del lenguaje humano constituyen otra característica principal. Aunque los lenguajes difieren considerablemente en su estructura sintáctica, algunos rasgos permanecen constantes, sobre todo en lo que se refiere a su rele-

vancia en la estructura jerárquica. Una oración inglesa como *The good man saw the bad dog* no es sólo una secuencia de siete palabras, sino la agrupación de estas palabras en frases: *The good man, saw,* y *the bad dog*; más aún, *saw* y *the bad dog* puede juntarse en una sola frase (predicado) consistente en ambas, para proporcionar la estructura global (simplificada) [(*the good man*) (*saw the bad dog*)]. La estructura fraseológica de la oración es importante no sólo para la semántica (así, *good* debe relacionarse semánticamente con *man*, otro constituyente de la misma frase, antes que, por ejemplo, con *dog*) sino también para sus relaciones con tipos de frase estrechamente próximas. Por ejemplo, en la equivalente pasiva de la frase recién considerada, *The bad dog was seen by the good man*, las expresiones *the good man* y *the bad dog* quedan intactas pese a aparecer en posiciones diferentes en la oración. La importancia de la estructura sintáctica jerárquica en la gramática del lenguaje humano se denomina «dependencia estructural». La aparición de la sintaxis en el lenguaje infantil hacia los dos años de vida señala un importante paso en la adquisición de aquél y que no tiene parangón en el proceso de adquisición de lenguaje en los primates no humanos (P. Lieberman, 1984, 1991).

Por lo general se observa una importante división dentro de la estructura del lenguaje entre GRAMÁTICA, conjunto de regularidades que rigen la estructura de las frases, y léxico, reserva del emparejamiento convencional entre significado y sonido como signos lingüísticos. Por ejemplo, en la expresión *bad dog*, el léxico especificará los significados de *bad* y *dog*, ofreciendo al tiempo una lista de propiedades idiosincrásicas (por ejemplo, que *bad* tiene como comparativo *worse*, no *badder*), mientras que la gramática suministrará reglas generales de combinación de un adjetivo y un nombre para construir una frase nominal.

Aunque en lo precedente se ha subrayado la estructura formal del lenguaje humano, no debe pasarse por alto que algunos de sus aspectos están más directamente relacionados con su función. Por ejemplo, algunos lenguajes tienen pronombres reflexivos claros sólo en tercera persona (por ejemplo, en francés *il se déteste*, «él se detesta», frente a *il le déteste*, «él le detesta», con la distinción entre el reflexivo *se* y el no reflexivo *le*, pero en la primera persona *je me déteste*, «me detesto», e *il me déteste*, «me detesta», se encuentra la misma forma reflexiva *me* en las interpretaciones reflexiva y no reflexiva). No se conoce ningún lenguaje con el sistema inverso, es decir, reflexivo claro en primera persona, pero no en la tercera, aunque ambos sistemas presentan la misma complejidad formal. Funcionalmente, no obstante, la necesidad de diferenciar entre referentes potenciales es más aguda en la tercera persona que en la primera (normalmente sólo hay un hablante por referencia), lo cual explica la mayor riqueza de recursos pronominales y de referencia en la tercera persona que en las otras dos. Ello sugiere la posibilidad de una estrecha interacción entre la estructura del lenguaje (o componentes lingüísticos) y el uso de éste (o actividad lingüística).

El estudio científico del lenguaje constituye la lingüística, que comprende numerosas subdisciplinas que tratan aspectos diferentes, como la FONOLOGÍA, la morfología, la sintaxis, la SEMÁNTICA y la PRAGMÁTICA. Las relaciones entre el lenguaje y la sociedad se estudian en la SOCIOLINGÜÍSTICA, y entre aquél y la cognición en la PSICOLINGÜÍSTICA. Los estudios lingüísticos relativos a cómo cambian las lenguas con el tiempo son contemplados en la LINGÜÍSTICA HISTÓRICA. BC

Otras lecturas Bloomfield, 1933; Chomsky, 1986; Fromkin y Rodman, 1993; Jackendoff, 1993; O'Grady y Dovrobolsky, 1993; Pinker, 1994; E. Sapir, 1921; Saussure, 1959.

lenguaje corporal *Véase* GESTO, COMUNICACIÓN NO VERBAL.

lenguas, clasificación de las *Véase* CLASIFICACIÓN DE LA LENGUA.

Lévi-Strauss, Claude (1908-)

Quizás el antropólogo de la era moderna más osado en sus teorías y de alcance intelectual más amplio, y el que ha ejercido mayor influencia en los círculos filosóficos y literarios, Lévi-Strauss nació en Bruselas en 1908, pero creció en París. Estudiante destacado con fuertes convicciones políticas, redactó su tesis de licenciatura sobre las implicaciones filosóficas de Marx, antes de ejercer la docencia en provincias.

Hastiado de su trabajo, Lévi-Strauss resolvió reconciliar sus intereses intelectuales con sus deseos de aventura, y en 1935 se trasladó a São Paulo, Brasil, para impartir clases de sociología en la recién fundada universidad. Sin formación académica en antropología, pero inspirado por sus lecturas de etnógrafos norteamericanos, y especialmente por *Primitive society* de Robert LOWIE, dedicó sus vacaciones a trabajos de campo con las tribus bororo y caduveo, y más tarde con los nambikwara, experiencia maravillosamente evocada en sus memorias *Tristes tropiques* (1963c), que sigue siendo la mejor introducción a su esquivo estilo literario: una seductora mezcla de erudición e intuición.

Lévi-Strauss volvió a París en 1939, pero pronto se vio obligado a emigrar a Nueva York, donde impartiría clases por las tardes en la New School y dedicaría las mañanas a la lectura de toda clase de etnografías en la New York Public Library, reservando el anochecer para frecuentar un notable círculo de emigrados franceses y académicos norteamericanos. Especial influencia sobre él ejerció Roman Jakobson, quien le introdujo en la obra de la escuela de LINGÜÍSTICA de Praga. Estimulado por Jakobso, comenzó a trabajar en el libro que le daría fama internacional, *The elementary structures of kinship* (1969a), que completó en 1949 y presentó en la Sorbona como tesis doctoral.

En esta pieza seminal del ESTRUCTURALISMO, Lévi-Strauss declaraba que las implicaciones lógicas del intercambio de «mujeres, bienes y palabras» podía revelar «un fundamento de inteligibilidad debajo de una muestra aparentemente caótica de prácticas arbitrarias y creencias irracionales» (Augé, 1990, p. 86). En razón de este principio podían predecirse las transformaciones que se producen cuando cambia un elemento, y ubicar coherentemente todos los hechos sociales observables en el modelo sistémico deducido. Lévi-Strauss (1963a) continuó *Elementary structures* con demostraciones de que a campos culturales tan distintos como la ordenación espacial, la economía, la jerarquía política, el totemismo, el arte y el ritual subyacían modelos de intercambio. A continuación procedía a comparar las diferencias entre culturas en lo tocante a los modelos de intercambio y contrastes en la organización social, modelo de producción y ecología.

Sus publicaciones obtuvieron amplia resonancia, y en 1959, a instancias de Merleau-Ponty, fue elegido miembro del Collège de France para la primera cátedra de antropología, pasando a formar parte de la Académie Française en 1973. Continuó vinculado al Collège durante toda su carrera y dirigió un equipo muy productivo de licenciados al tiempo que

fundaba la publicación *L'Homme* y continuaba publicando obras propias.

La aparición en Francia de *Totemism* (1963b) y de *The savage mind* (1966) en 1962 señaló un cambio en su trabajo, pasando del análisis del parentesco al estudio de las representaciones religiosas y del mito, esfuerzo que culminaría en la imponente obra en cuatro volúmenes *Mythologiques: introduction to a science of mythology* (1969-1981). Su trabajo en torno al MITO alcanzó enorme impacto fuera del ámbito de la antropología, en especial en el mundo literario, donde fue aclamado como un nuevo modo de análisis textual, pese a que Lévi-Strauss no aprobó necesariamente la labor de sus discípulos literarios ,como tampoco a sus seguidores antropológicos potenciales, a quienes acusó a menudo de interpretar equivocadamente sus teorías.

Los que rechazaban el estructuralismo no tardaron en reconocer que un gran problema de la aplicación de Lévi-Strauss de esta clase de análisis al estudio del mito residía en que los elementos que componen una unidad de significado carecen del carácter natural de FONEMA y provienen en cambio de la mente del analista. Lévi-Strauss trató de esquivar las acusaciones de solipsismo argumentando que todo mito se enfrenta necesariamente con una incertidumbre fundamental en toda formación social particular. Sus adversarios no quedaron convencidos y deploraron la manifiesta indiferencia del estructuralismo para con la historia y su modelo de consciencia restrictivo. La validez que Lévi-Strauss reclamaba para su análisis del mito se vio nuevamente socavada por lecturas alternativas igualmente convincentes, al menos para los numerosos enemigos del estructuralismo, quienes arguyeron que la «ciencia del mito» era en realidad un artefacto de la fantasía creativa del propio Lévi-Strauss. Y ciertamente es verdad que la obra de Lévy-Strauss ha mostrado indefectiblemente un poderoso componente estético. Después de todo, muchos de sus amigos íntimos eran artistas, y él mismo era hijo de un pintor, lo cual le dotó quizás de una especial capacidad no sólo para explicar la forma artística (*The way of the masks*, 1982), sino también para incorporar en sus escritos técnicas de *collage*, abruptas yuxtaposiciones (*The savage mind*, 1966) y un estilo de composición musical (*The raw and the cooked*, 1969b).

Sin embargo, al margen del impacto estético de su obra, Lévi-Strauss se consideró siempre en busca de una ciencia que pudiera unir mente y naturaleza, sirviéndose al efecto de su formidable capacidad de generalización para reducir las diferencias empíricas y revelar los elementos comunes que, a su entender, debían subyacer al cajón de sastre que le presentaba la realidad. Es irónico que Lévi-Strauss, que hablaba sarcásticamente sobre su «falta de imaginación» (Lévi-Strauss y Eribon, 1991, p. 22) y que deseaba descubrir una teoría universal de la mente, haya de hecho inspirado, al menos en parte, el giro moderno hacia la subjetividad, movimiento que deploró profundamente.

En respuesta a la nueva ola de antropología interpretativa, Lévi-Strauss se abstuvo de hacer pronunciamientos globales y se distanció del debate. Sereno en su fe en el progreso y en los límites del conocimiento humano, fue definiéndose de manera creciente como artesano del intelecto en pugna por descubrir modelos y pautas en un recalcitrante mundo de desconcertante incertidumbre. CL

Otras lecturas Barbossa de Almeida, 1990; Charbonnier, 1969; Hayes y Hayes, 1970; Kurzweil, 1980; LaPointe y LaPointe, 1977; E. Leach, 1970; Mehlman, 1974; Pace, 1983; Rosman y Rubel, 1971.

levirato Regla que requiere o permite que un hombre despose a la mujer o

mujeres de su hermano muerto. A veces se considera en los sistemas patrilineales como medio de perpetuar la línea de descendencia del fallecido en caso de que haya muerto sin hijos. La descendencia de una unión de levirato se define entonces socialmente como propia del hermano muerto, no de su genitor. MR

ley Es el conjunto de reglas de conducta que un estado o comunidad particulares reconocen vinculantes para con sus miembros o súbditos. Los grandes teóricos decimonónicos de la EVOLUCIÓN social destacaron la naturaleza de la ley como medida de civilización (Rouland, 1994). Sir Henry MAINE (1861), por ejemplo, teorizó que con el cambio de sociedades basadas en el parentesco a las de base territorial se produjo un cambio paralelo de posición a contrato en las leyes que afectaban a las personas. De manera similar, en el esquema evolutivo de DURKHEIM (1933), las sociedades «primitivas» unidas por SOLIDARIDAD MECÁNICA (la igualdad de todos los miembros constituyentes) se caracterizaban por una ley represiva y punitiva que mantenía la cohesión, mientras que las sociedades complejas organizadas por SOLIDARIDAD ORGÁNICA (miembros diferentes y especializados, pero todos interdependientes) poseían una ley restitutiva administrada por tribunales y funcionarios especializados. Aunque estas teorías se revelaron empíricamante erróneas, su tendencia a vincular la civilización con la forma de la ley ha afectado a los debates ulteriores en el seno de la antropología con miras a definir la ley y si todas las sociedades la poseen.

A principios del siglo XIX surgieron dos escuelas de pensamiento principales con sendas definiciones de ley. Una la definía en términos de instituciones que requerían mecanismos socialmente autorizados que aplicaran las leyes mediante la imposición de SANCIONES. Paladín de esta perspectiva fue RADCLIFFE-BROWN, quien definió «ley» como «control social mediante la aplicación sistemática de la fuerza de la sociedad políticamente organizada» (1933, p. 202). Según esta definición, todas las sociedades presentan costumbres y sanciones, pero no todas tienen ley. Hoebel definió «ley» de manera más amplia, pero también dentro de un contexto institucional, como «uso legítimo de la coerción física por un agente socialmente autorizado» (1954, p. 26). Los críticos de esta visión de la ley han argumentado que se basa en concepciones occidentales (John Comaroff y Roberts, 1981, pp. 6-7).

Una segunda escuela de pensamiento, seguidora de MALINOWSKI (1926), definió la ley en términos funcionales, identificándola con una amplia gama de procesos sociales determinantes de conformidad social y orden mediante presión e inducción. La reciprocidad era un importante mecanismo de mantenimiento del control social. Según esta definición, toda sociedad posee ley. Los críticos de esta opinión han argüido que definir la ley meramente como control social es demasiado vago e incluye prácticas tales como el chismorreo, el OSTRACISMO y la impartición de sobrenombres, que poco tienen que ver con ley (Redfield, 1964; S. Moore, 1970). Sin embargo, este debate se reveló pronto tan estéril que más que resolverse fue simplemente abandonado (Nader, 1969).

A partir de la década de 1970, los antropólogos trasladaron su atención desde la definición de la ley y la catalogación de sus reglas al estudio de los procesos con que se tratan los conflictos y se logra su resolución. Este enfoque surgió a raíz de los trabajos de Llewelyn y Hoebel (1941) acerca de los tres significados de «norma»: como principio abstracto, como comportamiento real y como principio extraído de las decisiones legales en casos

de litigio. Gran parte de la ANTROPOLOGÍA LEGAL ha adoptado la tercera definición y centrado su estudio en los procesos más que en las normas o reglas (Nader y Todd 1978; véase también RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS). Así se aprecia sobre todo entre aquellos investigadores que han abogado por un paradigma procesal, enfoque basado en el estudio casuístico que atiende a las perspectivas de los litigantes más que a las de los jueces. Aquí el significado y la relevancia de las normas se negocian en debates y disputas, pero aunque las normas o reglas son negociables, el comportamiento es en todo caso gobernado por la norma; las reglas crean un repertorio normativo crucial en la argumentación y decisiones de todo proceso controvertido (John Comaroff y Roberts, 1981).

Una tendencia más reciente en el estudio de la ley ha sido el análisis de las condiciones del pluralismo legal donde dos o más sistemas legales coexisten en la misma esfera social (S. Moore, 1973; Merry, 1988). Incicialmente descrito en casos en que un poder colonial superponía un sistema legal europeo al indígena existente, hoy el pluralismo legal se entiende como una característica fundamental de todos los sistemas legales. En los estados capitalistas avanzados, así como en los coloniales y poscoloniales, coexisten numerosos sistemas legales que se redefinen en virtud de su interoperatividad al tiempo que conservan unos códigos normativos y unas prácticas procesales y punitivas establecidas (Macaulay, 1986; S. Moore, 1986a; Merry, 1992).

Los antropólogos han explorado también la relación existente entre ley y CULTURA, considerando a la primera constitutiva de prácticas culturales y definida a su vez por la cultura (Rosen, 1989; C. Geertz, 1983). En consecuencia, el análisis del sistema legal de una sociedad proporciona un medio de conocer sus sistemas de valores fundamentales y su orden normativo. La ley define identidades como ciudadano y criminal y establece las reglas del ordenamiento social. La ley proporciona, asimismo, un rico vocabulario para describir y legitimar relaciones de poder desigual. Al propio tiempo, el lenguaje de la ley aporta un fértil conjunto de categorías y vías para diversas formas de resistencia. La ley se considera hoy fundamental para la vida social. Al mismo tiempo, lo que la ley es y hace es resultado de complejos procesos sociales que definen, ponen en práctica, circunscriben y transforman los textos de la ley en una miríada de prácticas cotidianas. SEM

Véase también GOBIERNO, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.

Otras lecturas Jane Collier, 1973; Gluckman, 1955a; S. Moore, 1986b; Pospisil, 1971; Starr y Collier, 1989.

liminalidad Humorística pero exactamente definida como el estado ambiguo intermedio entre otros, el concepto de liminalidad suscitó por primera vez la atención de los antropólogos en la obra del etnógrafo y folclorista holandés Arnold van GENNEP, contemporáneo de DURKHEIM. Las investigaciones de Van Gennep le llevaron a postular un modelo universal en los RITOS DE PASO rituales que señalan la progresión del iniciado de un estado social a otro. El movimiento, indicó Van Gennep (1960), no es abrupto, sino que requiere de un período intermedio de «liminalidad». Victor TURNER (1969, 1974) hizo un uso extensivo de este concepto, afirmando que el estado liminal no era simplemente un momento crepuscular en las transformaciones rituales, sino también un período de poder especial y peligroso que debía ser contenido y encauzado para proteger el orden social. Sin embargo, tales momentos eran necesarios tanto para completar el proceso ritual como para vigorizar la propia cultura.

Otros antropólogos de orientación más estructuralista, como Mary DOUGLAS (1966) y Edmund LEACH (1976), entendieron la liminalidad como elemento mediador entre posiciones estructurales en contraste, asociado con lo que Douglas llamó «materia fuera de lugar». Al igual que Turner, estos teóricos también consideraron la liminalidad como fuente de peligroso poder, y analizaron de qué modo las diferentres culturas conceptualizaban, controlaban o toleraban las situaciones liminales.

Un problema con la liminalidad residía en decidir cuándo era efectivamente liminal un estado: el término, como la situación que describe, tendía a sobrepasar los límites de definición. Pero la ambigüedad de la ambigüedad posee sus propias ventajas en la teoría social, y la liminalidad sigue siendo un concepto productivo en antropología. CL

Véase también PUREZA/POLUCIÓN, RITUAL, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

linajes Grupos de descendencia unilineal basados en su procedencia de un antepasado común. Si la descendencia se sigue por vía masculina recibe el nombre de «patrilinaje»; si lo hace por vía femenina, se denomina «matrilinaje».MR

lingüística comparativa es el estudio de las relaciones entre lenguas genéticamente emparentadas. Éstas, es decir, las que pertenecen a la misma familia lingüística, descienden de un antecesor común (o protolenguaje); la lingüística comparativa está estrechamente relacionada con la LINGÜÍSTICA HISTÓRICA.

La lingüística comparativa contempla tres objetivos principales: (1) establecer que dos o más lenguas están genéticamente emparentadas; (2) en el caso de tres o más lenguas relacionadas, establecer los subgrupos pertinentes; y (3) reconstruir el antepasado común. Aunque estas tareas presentan un orden lógico, en la práctica el trabajo implícito opera de manera simultánea.

El establecer que dos o más lenguas son genéticamente próximas significa dar con propiedades comunes a todas ellas y que se explican plausiblemente en términos de herencia de un antecesor común. Otras posibles explicaciones de estas propiedades compartidas buscan rasgos o tendencias universales, y aun apropiaciones, cuando no efectos del azar. La opción entre las cuatro posibilidades es a menudo difícil, en especial cuando se trata de decidir entre un origen genético común y la apropiación o copia. Trabajos recientes sugieren que, dadas unas circunstancias propicias, cualquier característica puede ser copia de otra (Thomson y Kaufman, 1988). Con todo, las probabilidades de apropiación o copia de diferentes rasgos son asimismo diferentes. Así, dado que los nombres se toman más fácilmente que los verbos, si dos lenguas comparten un gran número de verbos pero pocos nombres, el origen genético común es más plausible que la copia. Una condición muy estricta para establecer el origen genético común, surgida de la hipótesis neogramatical de la regularidad del cambio de sonidos (véase LINGÜÍSTICA HISTÓRICA), es que ha de haber correspondencias sistemáticas entre los sonidos de una lengua en los elementos que descienden de un antecesor común; así, la *f* germánica (incluido el inglés) corresponde regularmente a la *p* latina en posición inicial de la palabra (véase el alemán *Fisch*, el inglés *fish* y el latín *piscis*). Sin embargo, las correspondencias regulares pueden indicar igualmente paralelismos de voces prestadas; así la inglesa /v/ se corresponde regularmente a la /b/ incorporada al japonés. De donde se deduce que dichas regularidades no

constituyen un criterio suficiente para establecer un origen genético común o una apropiación; aunque la mayoría de los lingüistas la consideran una condición necesaria, los hay que la discuten.

Para establecer el parentesco genético es necesario demostrar que todos los componentes principales –fonología, gramática y vocabulario básico– de las lenguas llevan a un antecesor común. Hay lenguas que no pertenecen a ninguna familia concreta, como el pidgin y el criollo, cuyo vocabulario básico procede en general de una fuente pero carecen de una gramática que derive de ésta (Thomason y Kaufman, 1988).

El ordenamiento en subgrupos se realiza determinando qué miembros de la familia lingüística comparten innovaciones, excluyendo de nuevo aquellas que pueden ser plausiblemente atribuibles al azar o a las tendencias universales del cambio histórico. De modo que si consideramos tres lenguas *A*, *B* y *C*, y las dos primeras han experimentado un cambio que no se da en la tercera, podemos formular la hipótesis de que *A* y *B* forman un subgrupo frente a *C*. Para representar esta subagrupación se han propuesto dos modelos. El más usado es el del árbol genealógico (Schelicher, 1967), que presenta la subagrupación de forma estrictamente jerárquica: la lengua antecesora se divide en otras, cada una de las cuales puede hacerlo a su vez en más; estas ramas, no obstante, una vez creadas no pueden fusionarse de nuevo. Este modelo es una hipersimplificación, dado que las lenguas no siempre, ni siquiera típicamente, se dividen de forma tan precisa excluyendo ulteriores contactos. La alternativa, el modelo en onda, representa el cambio como emanado de un centro y seguidamente propagado, con el resultado de que el habla de una área dada puede compartir innovaciones con otras adyacentes (Schmidt, 1872).

La reconstrucción del antecesor común de dos o más lenguas implica los procedimientos siguientes, que conjuntamente constituyen el método comparativo en lingüística: (1) identificar aquellos rasgos que son comunes a todas las lenguas, y reconstruirlos en su presunto origen común; (2) por lo que hace a los rasgos respecto de los cuales difieren las lenguas consideradas, establecer el valor característico más probable en el antecesor. Como ilustración de este segundo punto atendamos a que el griego arcaico distingue cinco vocales (*a, e, o, i, u*), mientras que el sánscrito sólo considera tres (*a, i, u*) y la *a* de éste corresponde a las *a, e* y *o* griegas. Dada la ausencia de un ámbito fonético plausible que pudiera haber condicionado la división de la *a* sánscrita en tres vocales, resulta más aceptable suponer que el antecesor común poseyera (al menos) cinco vocales, como en el griego y que el sánscrito fundió la *a, e* y *o* en *a*. La reconstrucción sólo puede ser parcial, ya que cualquier cambio interviniente puede significar que las lenguas descendientes no presenten evidencias suficientes para reconstruir del todo algunas características principales.

Los intentos de reconstruir la protocultura basándose en la reconstrucción de un vocabulario reconstruido (paleontología lingüística) son ciertamente fascinantes, pero están preñados de riesgos (Benveniste, 1973). Aunque la presencia o ausencia de palabras reconstruidas referentes a ciertas especies de flora y fauna pueden ser indicativas del solar originario de los protoindoeuropeos, no sería posible argumentar desde la ausencia de una palabra reconstruible para «mano» que los protoindoeuropeos fueran mancos. BC

Otras lecturas Anttila, 1989; Bynon, 1977; Hock, 1986; Jeffers y Lehiste, 1979; W. Lehmann, 1967; Mallory, 1989; Meillet, 1967; J. Nichols, 1992; Pedersen, 1931.

lingüística histórica También llamada lingüística diacrónica, es el estudio de los cambios que presentan las lenguas con el paso del tiempo. El tema adquirió relieve en el siglo XIX e inicialmente ganó notable popularidad en su aplicación a la fonología. Un hito fue el reconocimiento por parte de Jacob Grimm (1967) de la correspondencia sistemática entre las consonantes germánicas y las de otras lenguas indoeuropeas. Por ejemplo, la *f* germánica (como en la voz inglesa *father*) se corresponde habitualmente con la *p* en otras lenguas indoeuropeas (por ejemplo, latín *pater*), estableciendo la operación de un cambio de sonido (o ley fonética) *p* > *f* en la prehistoria de las lenguas germánicas. El descubrimiento a principios de la década de 1970 de aparentes excepciones a esta regla de correspondencias podían explicarse –por ejemplo, que *p* cambiaba a *v*, más que a *f*, si no era inicial ni seguía inmediatamente a la sílaba acentuada (compárese el inglés *seven* y el sánscrito *saptá*)– dio origen a las llamadas hipótesis neogramaticales de que el cambio de sonido es siempre regular y puede formularse en términos puramente fonológicos (Osthoff y Brugmann, 1967). Las excepciones restantes resultan a menudo de aferencias desde otros DIALECTOS o lenguas genéticamente afines (mezcla dialectal), como en el caso de la voz inglesa *paternal*, préstamo del latín, que no presenta el cambio *p* > *f*, o de *vixen* (en contraste con *fox*) con *v* inicial (la voz ha sido tomada de dialectos del suroeste de Inglaterra que regularmente cambian la *f* inicial por *v*). Otra fuente de excepciones reconocida por los neogramáticos proviene de la analogía (Anttila, 1977), donde la formación de una palabra se ve influida por la de otra, como en el caso del plural etimológicamente esperado de *cow*, a saber, *kine*, que fue sustituido por *cows* por analogía con el modelo de plural más común *dog-dogs*. Aunque pocos aceptarían hoy las hipótesis neogramaticales sin reservas (Wang, 1977), la supuesta regularidad del cambio fonético sigue siendo piedra de toque importante en la LINGÜÍSTICA COMPARATIVA e histórica.

El desarrollo de la lingüística estructural en la primera mitad del siglo XX animó a los lingüistas históricos a estudiar no sólo los cambios aislados apreciados, sino también el sistema global que los acoge. Por ejemplo, en los siglos XV y XVI todas las vocales inglesas largas experimentaron un cambio fonético, como se muestra en la tabla 1. Estos cambios definen un modelo general global: la altura lingual de todas las vocales aumentó, salvo en el caso de las ya originalmente altas, que por no poderse elevar más generaron un diptongo (el llamado gran cambio vocal). El desarrollo de la LINGÜÍSTICA generativa en la segunda mitad del siglo XX ha estimulado la búsqueda de modelos subyacentes al cambio aún más abstractos (R. King, 1969).

Tabla 1. El gran cambio vocálico: vocales inglesas largas antes y después del cambio

Antes		*Después*		*Como en*	
i:	u:	ay	aw	ride	mouth
e:	o:	i:	u:	meet	soon
E:	O:	e:	o:	meat:	boat
a:		E:		mate	

Aunque la importancia de los factores sociales en el cambio lingüístico viene siendo reconocida desde hace mucho tiempo, facilitando por ejemplo las cesiones terminológicas, es especialmente en la segunda mitad del siglo XX cuando su importancia, aun en áreas tan tradicionales como la fonología histórica, ha pasado a primer plano. En particular, un lenguaje se caracteriza en un momento dado por la variación interna, y el juego intervariantes puede ser un factor importante de cambio. Por ejemplo, en el período inmediatamente posterior al gran cambio vocal, las voces inglesas *meet*, *meat* y *mate* se pronunciaron de forma diferente (sistema I). En lo sucesivo, el paso aparente fue que primero se fusionaron *meat* y *mate*, con pronunciación muy similar a la actual de *mate* (sistema II) y que *meat* divergió luego de *mate* —en transgresión manifiesta de las hipótesis neogramaticales— para pronuciarse como *meet*, como en el lenguaje normalizado actual (sistema III). De hecho, en el estado intermedio ambos sistemas (I y II, y quizás también el sistema III) coexistieron, pero el sistema II era la variedad de prestigio. Más adelante cambiaron los valores de prestigio de los sistemas II y III, lo cual no es estrictamente una prueba de cambio acertado, sino más bien una evaluación social de las variantes (Weinreich *et al.*, 1968).

En una importante y reciente aportación a la base social de los cambios que experimenta la lengua, Thomason y Kaufman (1988) sostuvieron que lo que tradicionalmente se ha tenido por aferencias de otras lenguas debiera dividirse en dos subconjuntos: (1) préstamo en sentido estricto (cuando los hablantes de la lengua X siguen usándola pero adoptando algunas características de la lengua Y); y (2) variación de la lengua (cuando los hablantes de la lengua X cambian a la lengua Y, pero llevan consigo algunas características de la lengua X). El resultado respectivo de estos procesos puede ser muy diferente: el préstamo estricto tenderá en primera instancia a injertos de vocabulario en la lengua X, mientras que el cambio de lengua puede injertar características fonológicas y sintácticas de X en Y, aun en ausencia de vocabulario tomado en préstamo.

No parece haber una teoría general de los cambios en la lengua; pueden proponerse motivaciones concretas para variaciones individuales, pero raramente constituyen explicaciones predictivas. En cambio, ha sido notable el progreso efectuado en la identificación de vías de cambio plausibles. En fonología, algunos cambios de sonido son mucho más probables que otros, en parte basados en la proximidad articulatoria y acústica de los sonidos. El fenómeno de la gramaticalización desempeña un papel crucial, en el sentido de que artículos de léxico son reducidos a afijos (como cuando el latín *lenta mente*, textual, se convierte en *lentamente*) y éstos a alternancias morfofonémicas (como en el alemán antiguo *muis*, plural *muisi*, da el inglés *mouse*, plural *mice*) (Hopper y Traugott, 1993). Otro importante principio gramatical es el de la transparencia (Lightfoot, 1979), que en el caso de las lenguas anglosajonas, permite que la forma verbal *got* de *I got rythm*, originalmente elíptica por *I have got rythm*, se reanalice como verbo regular en el inglés llano dando lugar a la proposición negativa *I don't got (no) rythm*. La semántica histórica tiene una rica tradición descriptiva, con clasificaciones de varias clases de cambios de significado; y el auge reciente de la investigación sobre la metáfora (Sweetser, 1990) es al respecto muy prometedor. BC

Otras lecturas Anttila, 1989; Bynon, 1977; Hock, 1986; Jeffers y Lehiste, 1979; Labov, 1972, 1994; Lehmann, 1967; H. Paul, 1888; Pedersen, 1931; Ullmann, 1951, 1962.

lingüística y antropología La antropología y la lingüística comparten un origen intelectual común en la erudición del siglo XIX. El impulso que movió a los primeros arqueólogos a buscar los orígenes de la civilización en Grecia, a los folcloristas precursores a buscar los de la cultura en las narraciones populares y la memoria colectiva, y al primer antropólogo cultural «de salón» a buscar los orígenes de las costumbres humanas comparando grupos poblacionales, fue el mismo que motivó las primeras investigaciones lingüísticas.

Estos procesos se solaparon en gran medida. El descubrimiento del sánscrito por el diplomático e intelectual británico sir William Jones a finales del siglo XVIII preparó el escenario para un intensivo trabajo de LINGÜÍSTICA HISTÓRICA comparada que prosigue hoy día. Jacob Grimm no fue sólo un precursor en los estudios del floclore sino también la figura central en la lingüística del siglo XIX por su descubrimiento de las regularidades observables en los cambios de consonantes entre diferentes ramas de las lenguas indoeuropeas a lo largo del tiempo. Su formulación, llamada hoy «ley de Grimm», no sólo fue la base de la lingüística moderna, sino también uno de los conceptos que llevaron al ESTRUCTURALISMO del siglo XX, en particular en la ulterior elaboración de que fue objeto en la obra de Ferdinand de Saussure (1959), quizás el lingüista más influyente del siglo XX. La tradición intelectual posterior a los desarrollos en lingüística histórica en el Viejo Mundo y Europa llevó generalmente al desarrollo de la lingüística formal, tal y como se enseña en la actualidad en la mayoría de las universidades.

Antropología lingüística norteamericana: primeros desarrollos

El interés intelectual en las lenguas norteamericanas nativas data de los primeros esfuerzos de colonización en América del Norte. Roger Williams, fundador de Rhode Island, compiló un pequeño diccionario de nagarransett. En el siglo XIX, la responsabilidad del gobierno de Estados Unidos frente a los pueblos tribales indujo a la producción de numerosos estudios de la Oficina Americana de Etnología acerca de los grupos tribales de las Américas, incluyendo numerosas gramáticas, diccionarios y compilaciones de material folclórico en lengua original.

La lingüística fue introducida en el estudio formal de la antropología por Franz BOAS, que estaba interesado en ella por múltiples razones. En primer lugar, de resultas de su trabajo previo en el Ártico se propuso aprender inuit, que descubrió como lengua sumamente compleja y sutil. Más tarde incorporaría esta impresión en su perspectiva teórica antievolutiva, el PARTICULARISMO HISTÓRICO. Separó los conceptos de RAZA, LENGUA y CULTURA, afirmando su respectiva independencia. Sostuvo que cualquier humano es capaz de aprender cualquier lengua y de asimilar cualquier tradición cultural. Más aún, puede que diferentes sociedades presenten aspectos de su cultura muy evolucionados y otros simples en relación con otras sociedades del mundo. Así, rechazó de plano la idea de que una sociedad pudiera ser «primtiva» en todas sus facetas –lingüísticas, culturales y biológicas– a causa de su retraso evolutivo. Boas entendió que toda sociedad se desarrollaba independientemente y de acuerdo con su propio modelo de adaptación al medio físico y social. También veía la lengua como reflejo de este modelo general de adaptación. Las opiniones de Boas constituyeron la base de

la doctrina del *relativismo lingüístico* más tarde pormenorizada y elaborada por sus discípulos en el sentido de que ninguna lengua humana puede considerarse superior a otra en términos de idoneidad para satisfacer las necesidades humanas.

La segunda razón de Boas para considerar a la lingüística importante para el estudio de la antropología se refería a su impresión de que el estudio lingüístico podía proporcionar un profundo conocimiento de los mecanismos de la mente humana sin tener que recurrir a las evaluaciones por parte de informadores. Extrayendo datos de los hablantes nativos, el lingüista podía construir un modelo del funcionamiento de la lengua inadvertido incluso por el propio orador. Así se evitaban las «racionalizaciones secundarias» con que habían de vérselas los antropólogos culturales al extraer información de terceros acerca de la política, la religión, la economía, el parentesco y otras instituciones sociales. Por efímeras y programáticas que fueran estas ideas acerca de la lengua, establecieron la agenda de la lingüística antropológica para el resto del siglo por obra de los discípulos de Boas.

1920-1950: Sapir, Whorf y Malinowski

El antropólogo lingüístico más famoso entre los que estudiaron con Boas fue Edward SAPIR. Aunque no se ocupó exclusivamente de la investigación lingüística, ésta ocupa la mayor parte de su obra y sigue siendo puntal del trabajo antropológico que le ha reportado fama.

El interés de Sapir por las cuestiones lingüísticas era multidimensional. Se sentía fascinado tanto por los aspectos psicológicos como por los culturales del proceso lingüístico, y el emergente concepto «FONEMA» fue objeto especial de su atención: su escrito «The psychological reality of the phoneme» (1933) constituye un estudio insuperado donde descubre que el fonema no es sólo una ficción teórica creada por analistas, sino que representa un constructo cognitivo tan poderoso que lleva a los individuos a afirmar la existencia de sonidos inexistentes y a negar la de presentes. En otra comunicación, «A study in phonetic symbolism» (1929b), investigó la relación existente entre sonidos puros y asociaciones semánticas atribuidas. Sirviéndose de sílabas sin sentido, Sapir pudo demostrar que las gentes asocian las vocales agudas y graves con fenómenos sensoriales pequeños y grandes, respectivamente. Sólo en tiempos recientes han vuelto los fonetistas sobre este problema al investigar las facultades psicoacústicas del individuo para adivinar la longitud del tracto vocal de otros hablantes basándose solamente en el sonido de la voz.

A Sapir debemos también el trabajo precursor sobre lenguaje y GÉNERO, lingüística histórica, PSICOLINGÜÍSTICA, y el estudio de un considerable número de lenguas norteamericanas nativas. Sin embargo, se le conoce sobre todo por sus contribuciones a lo que más adelante se llamaría «la HIPÓTESIS DE WHORF», o «hipótesis Sapir-Whorf». Sapir sostuvo que la lengua era «la guía simbólica de la cultura». En varios artículos seminales, el más importante de los cuales es «The grammarian and his language» (1924), desarrolló la tesis de que la lengua sirve como filtro a través del cual se construye el mundo con miras a la comunicación.

Prosiguió este trabajo su discípulo Benjamin Lee Whorf (1956), quien dedicó gran parte de sus investigaciones al estudio del pueblo hopi. Whorf tomó la noción sapiriana de interpenetración de lenguaje y cultura para proponer una formulación de mucho más alcance. Los escritos de Whorf pueden resumirse en

la conclusión de que el lenguaje determina el pensamiento. Las estructuras gramaticales se consideraban no sólo como medios para describir el mundo, sino también como patrones o plantillas del propio pensamiento. Las opiniones de Whorf sobre el particular adquirieron creciente intensidad con el tiempo, y aparecen particularmente acentuadas en sus publicaciones póstumas. La formulación de la hipótesis Sapir-Whorf no fue emprendida ni por Sapir ni por Whorf, sino por uno de los discípulos del segundo, Harry Hoijer.

Al margen de sus opiniones sobre el lenguaje y el pensamiento, Sapir y Whorf fueron representantes ejemplares de la actividad dominante en la lingüística antropológica norteamericana entre 1920 y 1960: los estudios descriptivos de las lenguas norteamericanas nativas, centrados principalmente en su fonología y morfología, pues los dedicados a las estructuras sintácticas y a la semántica fueron abordados sólo de paso.

Durante esta época, un interés paralelo por la lingüística en la antropología surgió en Inglaterra de una fuente inesperada: el célebre antropólogo social Bronislaw MALINOWSKI, cuyos trabajos en las islas Trobriand adquirían creciente popularidad. En su estudio *Coral gardens and their magic* (1935), Malinowski había incluido un extenso ensayo sobre el lenguaje como introducción al segundo volumen de su obra. Abordaba en él el problema de la TRADUCCIÓN, tomando como muestra principal al efecto la traducción de las fórmulas mágicas. Éstas, declaró, no podían ser traducidas por carecer de contenido semántico reconocible. Sin embargo, satisfacen un objetivo cultural en la sociedad trobriandesa y cumplen, por tanto, una clara necesidad funcional. Para «traducir» semejante material, el etnógrafo debe aportar una explicación contextual completa, sin la cual carece de sentido. Esta teoría funcional del lenguaje dio origen a una pequeña pero activa escuela británica de antropología lingüística cuyos principales exponentes fueron el linguïsta J.R. Firth y más tarde Edwin Ardener.

1950-1970: período de transición

A finales de las décadas de 1950 y 1960 hubo lingüistas y antropólogos culturales lingüísticamente orientados que colaboraron en el marco de una metodología de base lingüística llamada «semántica etnográfica», «NUEVA ETNOGRAFÍA» y, más comúnmente, «ETNOCIENCIA». Fundamentando su labor sobre todo en las formulaciones de Sapir-Whorf, los más entusiastas de estos investigadores sostenían que si un investigador etnográfico podía comprender la lógica de la categorización usada por los pueblos en estudio, también habría de ser posible comprender los procesos cognitivos subyacentes a su comportamiento cultural (véase CLASIFICACIÓN). Las asunciones cognitivas más extremas de la etnociencia fueron puestas en entredicho, (Burling, 1964), pero la técnica de indagar en la lógica de la categorización se reveló útil para comprender determinados aspectos de la actividad cultural. La ETNOBOTÁNICA, la ETNOZOOLOGÍA, y el estudio comparado de la categorización de los colores (Berlin y Kay, 1969) demostraron ser fecundas líneas de estudio.

Un importante desarrollo colateral fruto del estudio lingüístico-estructural fue la elaboración de la llamada teoría de la marca de Joseph Greenberg (1966). Basándose en los estudios fonológicos de los lingüistas formales de la escuela de Praga de la década de 1930, Greenberg demostró que algunas categorías de fenómenos lingüísticos están marcados frente a otras que no. El miembro «no marcado» de una pareja es más general y comprende la referencia a una categoría

completa del fenómeno observado, así como una subcategoría específica de este mismo fenómeno. El elemento «marcado» hace referencia exclusivamente a una subcategoría específica. Así, «vaca» es elemento no marcado frente a «toro», que es marcado, porque el primer elemento se refiere a la vez a la categoría general del animal considerado y a la hembra, mientras que el segundo se refiere sólo al miembro masculino de la especie. Greenberg demostró que estas distinciones se hallan presentes en todos los sistemas gramaticales formales, al igual que en otros campos semánticos, como el PARENTESCO.

En 1957, Noam Chomsky publicó su revolucionaria obra *Syntactic structures*, a partir de la cual los antropólogos lingüísticos empezaron a diverger de la lingüística como disciplina académica en sus objetivos y actividades. La orientación teórica de Chomsky alejó la lingüística del estudio meramente descriptivo de la fonología y la morfología y centró la labor en la sintaxis como estructura formal central del lenguaje. Aunque considerablemente modificada a partir de 1957, la GRAMÁTICA TRANSFORMACIONAL-GENERATIVA ha constituido el paradigma básico en el que se han movido los lingüistas formales. Basando gran parte de su trabajo en la exploración del conocimiento intuitivo de las estructuras del lenguaje, y a menudo trabajando sólo con la lengua inglesa, los lingüistas formales abandonaron en gran medida la práctica del trabajo lingüístico de campo. A la postre, bajo la dirección de Chomsky, la lingüística formal se consideró como una rama de la ciencia cognitiva. Las estructuras sintácticas detectadas por los lingüistas se revelarían, en opinión de Chomsky, emanaciones directas de las estructuras neurales del cerebro.

Durante la misma época, los lingüistas antropológicos empezaron a alejar su trabajo del estudio de las estructuras lingüísticas formales y a dirigirlo hacia el uso del lenguaje en los contextos social y cultural, centrando la investigación en FONOLOGÍA y morfología básicamente en la investigación de las interconexiones históricas entre los grupos lingüísticos.

Un desarrollo importante fue el creciente interés por el estudio del lenguaje como fenómeno «exclusivamente humano». Charles Hockett (1966) formuló una serie de «variables modélicas» para delinear las características principales del lenguaje humano (véase COMUNICACIÓN). La lista de Hockett fue ampliamente adoptada, no sólo por los antropólogos sino también por los lingüistas formales y por los psicólogos. En la década de 1970 fue usada a modo de formulario de encuesta para verificar las capacidades lingüísticas de los chimpancés que eran adiestrados para comunicarse con los humanos por medio del Lenguaje Americano de Signos y otras técnicas no verbales. La investigación de Hockett le llevó a investigar asimismo los orígenes comportamentales del lenguaje humano. Este trabajo prosiguió luego con un pequeño número de antropólogos biológicos, en particular Philip Lieberman (1984, 1991), y se suplementó con las aportaciones de los estudiosos de la psicología animal centrados en la comunicación de los chimpancés.

1970-1985: la sociolingüística y la etnografía de la comunicación

El período 1970-1990 fue testigo del desarrollo de modelos más complejos y elaborados en lo que se refiere a la interacción del lenguaje y la vida social. La SOCIOLINGÜÍSTICA, iniciada en la década de 1950, se convirtió en un importante campo de nuevas actividades para los lingüistas estructurales que a la postre dio origen a la llamada «etnografía de la comunicación» impulsada por Dell Hy-

mes y John Gumpers, dos de los más importantes precursores en esta disciplina (véase Hymes, 1974).

La sociolingüística fue rebautizada «lingüística socialmente realista» por Hymes dado que trataba del lenguaje según se manifestaba en las estructuras de la propia vida social. Gran parte de la sociolingüística consiste en descubrir la variación que en las formas lingüísticas se observa en una comunidad dada, para establecer seguidamente su correlación con las divisiones culturales y sociales en ésta o cómo responde a su dinámica. Estas divisiones pueden basarse en el género, la ETNIA, las diferencias de CLASE o cualquier otra división social patente en la comunidad. La variación puede constituir una propiedad del lenguaje de una división social dada (por ejemplo, la jerga masculina frente a la femenina, o los diferentes vocabularios en uso en diferentes generaciones). También puede producirse por procesos sociales que rigen las relaciones entre y dentro de dichas divisiones sociales. Factores como la solidaridad grupal frente a los retos externos, el deseo de prestigio y el conflicto interdivisional pueden manifestarse en el comportamiento lingüístico y dar lugar a la variabilidad observada en el seno de la comunidad.

La etnografía de la comunicación fue inicialmente considerada como una forma de la sociolingüística, pero no tardó en adquirir vida propia. Denominada «lingüística socialmente constituida» por Hymes, la etnografía de la comunicación trata del estudio etnográfico de la expresión oral llana y del lenguaje formal en su marco social y cultural. De manera que, como en Malinowski, el lenguaje no se considera sólo como forma, sino también como comportamiento dinámico. Esta lingüística «funcional» revela el papel del lenguaje en la vida social. Con este objeto, cada sociedad puede demostrarse poseedora de un modelo cultural único de uso de la lengua que se explica atendiendo a su interrelación con otras instituciones culturales.

1985-presente: discurso y comunicación expresiva

No hubo de pasar mucho tiempo para que los antropólogos se dieran cuenta de que para estudiar la lengua en su contexto cultural global era necesario atender detalladamente a comportamientos lingüísticos sumamente complejos. Éstos fueron englobados bajo la rúbrica general de «DISCURSO». John Gumperz (1982), uno de los adelantados en esta área de estudio, señaló que el examen científico cuidadoso del discurso habría sido imposible si no se hubiera contado con la asistencia de recursos tecnológicos como grabadoras de audio y de vídeo. Efectivamente, el estudio de los procesos discursivos requiere un laborioso esfuerzo de grabación, transcripción y análisis de la interacción verbal que habrían sido imposibles en tiempos de Sapir.

Las estructuras del discurso se consideran en extremo pautadas, con inicios, finales, transiciones y estructuras episódicas (véase Goffman, 1981; Silverstein y Urban, 1996). No obstante, tienen carácter colaborativo en lo tocante a la producción. Por consiguiente, en un evento lingüístico es imposible estudiar a los hablantes aislados de los oyentes; todos los presentes contribuyen al hecho lingüístico, incluso si no se manifiestan. Además, se observa que no todos los interlocutores son iguales. Algunos gozan, convencionalmente, de más voz o función en el proceso de intercomunicación. El discurso permite el ejercicio de comportamientos estratégicos, de modo que un individuo diligente puede aprovechar un momento dado en la comunicación para proponer una agenda. También el silencio estratégico puede ser tan efectivo aquí como la intervención verbal.

En las sociedades, diferentes grupos sociales pueden mostrar estilos de discurso asimismo diferentes, discrepancias que pueden impedir la comunicación entre grupos incluso si los individuos implicados consideran que «hablan el mismo lenguaje». Deborah Tannen (1984, 1990) ha logrado llamar la atención sobre las diferencias de discurso observadas entre hombres y mujeres en la sociedad norteamericana. A su vez, Jane Hill ha investigado las diferencias en la estructura del discurso en diferentes comunidades bilingües (español-inglés) en localidades del suroeste norteamericano (Hill y Hill, 1986).

Comunicaciones expresivas en forma de POESÍA, metáfora y arte verbal también constituyen importantes géneros de comunicación en la vida humana. Paul Friedrich (1986) ha sido un adelantado en el estudio de las estructuras poéticas en el comportamiento comunicativo. Derivando su trabajo en parte de una línea sugerida en un trabajo seminal de Roman Jakobson (1960), Friedrich llegó a la conclusión que la creación de estructuras poéticas es un rasgo central de todo el comportamiento lingüístico. El estudio de la metáfora y de los símbolos ha sido importante en la investigación de la vida ritual y religiosa, pero hacia esta época los antropólogos ya empezaban a considerar el papel central de la creación metafórica como proceso discursivo. En *Metaphors we live by* (1980), de Lakoff y Johnson, se abre la vía para otras investigaciones en este campo. El estudio de James Fernández sobre los tropos en la vida cultural cierra la fisura otrora existente entre las antropologías lingüística y cultural.

El arte verbal en forma de oración, narrativa, interpretación teatral y espectáculo es quizá la forma más compleja y directa de discurso (véase Baumann y Briggs, 1990; Beeman, 1993). Richard Bauman (1977) ha escrito extensamente sobre las propiedades del arte verbal y los aspectos interpretativos de la cultura. Una de las vertientes más interesantes de este área de la comunicación humana es su cualidad de «emergencia». Está claro que toda comunicación es en cierta medida emergente dado que su forma y dirección cambian continuamente en razón de los acontecimientos y los participantes. Sin embargo, la interpretación reviste especial interés porque suele implicar un conjunto material fijo que, aun así, se modifica al hilo de las variantes de presentación. En suma, aunque es posible identificar los papeles de «actor» y «audiencia», todos los participantes son de hecho cocreadores de la pieza presentada. Su colaboración confiere forma final a la obra, cuya naturaleza no puede comprenderse hasta que no se completa. En consecuencia, cada representación es un evento único. Siendo así, el análisis de una de ellas encierra menos interés que el de los procesos comunicativos y sociales que la engendran.

Antropología y lingüística en el futuro

Parece claro que la misión de la antropología lingüística seguirá siendo la exploración de la capacidad comunicativa humana en todas sus formas y variantes. Aunque el análisis de las propiedades formales de la lengua desempeñará un papel notable en esta tarea, no es probable que en los trabajos de antropología lingüística ocupe el lugar central que le cabe en la lingüística. Las nuevas tecnologías no sólo aportarán técnicas de investigación más complejas y perfeccionadas para el estudio del lenguaje en la vida humana, sino que también suministrarán nuevas formas de comunicación. Algunas de éstas ya están siendo objeto de análisis y estudio por parte de los antropólogos lingüísticos. La comu-

nicación por medio de ordenador en particular ha adoptado muchas formas. El correo electrónico (e-mail), la «charla» directa (*chat*) y el uso de «cuadros de noticias» son sólo algunas. La transmisión electrónica por ordenador y satélite de palabras e imágenes por todo el planeta hace posible que personas que viven en lugares muy remotos puedan comunicarse con regularidad. Ya son miles las «comunidades comunicativas» electrónicamente constituidas, basadas en intereses compartidos. Las reglas de comunicación por estos nuevos canales están siendo actualmente formuladas por las comunidades de usuarios y proporcionarán sin duda un fértil campo de investigación en el futuro. WBe

Otras lecturas Lutz y Abu-Lughod, 1990.

Linton, Ralph (1893-1953) Linton nació en Filadelfia el 27 de febrero de 1893. Se licenció en Letras en la Universidad de Pennsylvania y Columbia, pero se doctoró en Harvard en 1925. Impartió clases en la Universidad de Wisconsin desde 1928 a 1937, en Columbia (principalmente como catedrático) desde 1937 a 1946, y en Yale desde 1946 hasta su muerte. Su tesis versó sobre la cultura material de las islas Marquesas. En 1936 publicó un trabajo titulado *The study of man*, a medio camino entre el libro de texto y la teorización sobre la antropología cultural. En él describió la CULTURA como un conjunto de elementos, rasgos, complejos característicos y actividades, cada componente con cuatro cualidades: forma, significado, uso y función. El esquema se reveló particularmente útil para el análisis de la DIFUSIÓN de complejos de caracteres de una cultura a otra. La forma era fácilmente identificable, pero el significado de los rasgos podía cambiar en un nuevo contexto cultural, con modificación consiguiente de su uso y función. Linton fue un destacado teórico de la ACULTURACIÓN, miembro del equipo de autores del influyente «Memorandum for the study of acculturation» (Redfield *et al.*, 1936) auspiciado por el Social Science Research Council estadounidense. Observó que los elementos individuales se transmitían con más frecuencia que los complejos característicos porque se requerían menos modificaciones por parte de la cultura receptora. Los pretatarios adoptan generalmente elementos cuya utilidad aprecian, sin reconocer los complejos característicos en que están integrados. Las herramientas se valoran y adoptan con más facilidad que los modelos de comportamiento, que pueden requerir de un contacto prolongado para ser comprendidos y apreciados. La transferencia de ideas abstractas es aún más restringida. Linton (1940) distinguía entre la aceptación voluntaria de las innovaciones y la clase de «cambio dirigido en la cultura» tan característico de las poblaciones indígenas del Nuevo Mundo enfrentadas al gobierno colonial de los europeos.

El otro eje de estudio de Linton fue la interacción de CULTURA Y PERSONALIDAD, de resultas de su participación en los seminarios de Abram Kardiner sobre antropología y psicoanálisis celebrados en el New York Psychoanalytic Institute entre 1935 y 1938. El seminario, con Linton como codirector, se trasladó luego a Columbia, en 1940, como curso regular. Basándose en datos comparados, Kardiner (1939) acuñó la noción de «personalidad modal», que Linton describió como sistema proyectivo, «esa configuración de la personalidad que es compartida por la mayoría de los miembros de una sociedad como resultado de la experiencia temprana que todos tienen en común» (A. Linton y Wagley, 1971, p. 54). Fiel a su metodología de los complejos característicos o de rasgos,

Linton afirmó que la «personalidad modal de cualquier sociedad puede establecerse directa y objetivamente mediante el estudio de las frecuencias de diversas configuraciones de la personalidad entre los miembros de dicha sociedad» (p. 57). Sus ideas sobre este tema se refinarían más tarde en *The cultural background of personality* (1945), donde introdujo el concepto de «personalidades de rango», respuestas que varían con la posición social y se superponen a la personalidad modal, alejándose así notablemente de la construcción freudiana de la personalidad sustentada por Kardiner, basada en las relaciones «primarias» (es decir, familiares). Linton murió en New Haven el 24 de diciembre de 1953. TG

longhouses «Casas largas», galpones. Viviendas comunitarias que constan de una larga serie de apartamentos familiares individuales unidos para formar una casa longitudinal (o circular). Han sido características de los pueblos tribales de todo el mundo (véase figura 1).

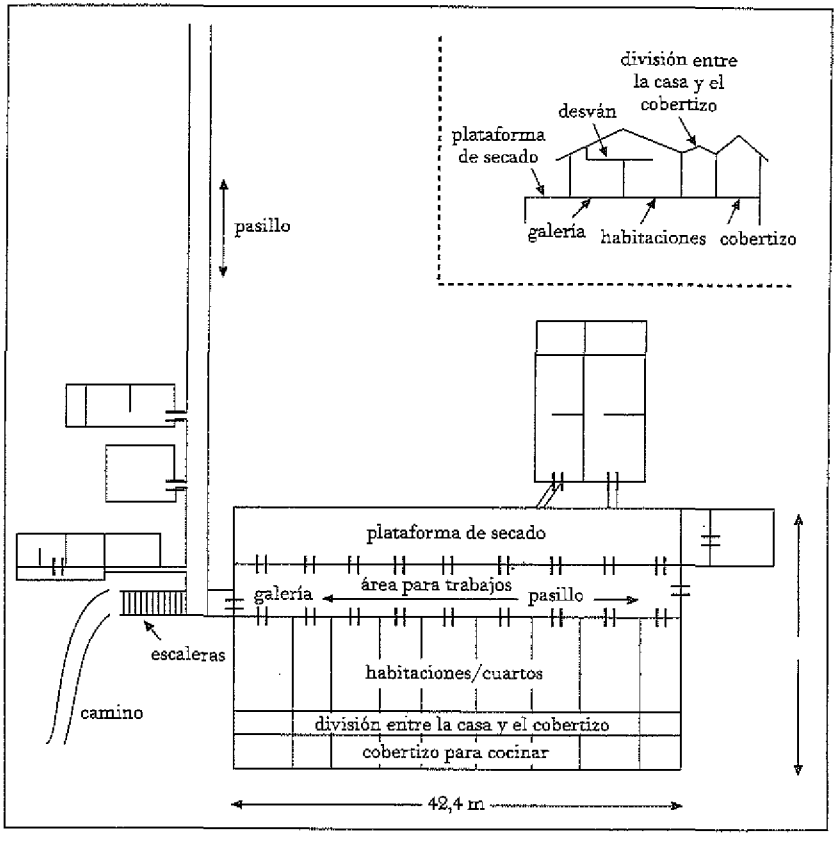


Figura 1. Planta de una «longhouse» típica (galpón)

Estas construcciones combinan espacios para la UNIDAD DOMÉSTICA y para el grupo, tanto para las funciones domésticas como para las comunitarias. Facilitan el equilibrio de los intereses económicos, sociales y políticos de la unidad familiar con los del grupo (Loeb y Broek, 1947; D. Miles, 1964). Estos galpones han ido disminuyendo en número a medida que los gobiernos nacionalistas han interpretado —a menudo incorrectamente— como antitéticas y superfluas sus funciones frente a las del estado (Dove, 1982).

MRD y TC

Véase también ARQUITECTURA.

Lowie, Robert H. (1883-1957)

Nació en el seno de una familia judía de clase media en Viena, en 1883, y emigró con ella a la ciudad de Nueva York cuando tenía diez años. Entró en el City College a los catorce años y se graduó en 1901. Después de impartir clases durante tres años en escuelas públicas de Nueva York, Lowie se matriculó en la Facultad de Antropología de la Universidad de Columbia, donde estudió bajo la dirección de Franz BOAS y Clark Wissler y redactó su tesis sobre mitología norteamericana. Se doctoró en 1908, y entre 1907 y 1917 trabajó en el American Museum of Natural History, desde el que emprendió numerosos estudios de campo sobre los indios de las Praderas y la Gran Cuenca de América del Norte. Tras impartir clases en Columbia en 1920, obtuvo empleo como profesor asociado de antropología en la Universidad de California en Berkeley. Se casó con Luella Cole en 1933 y permaneció en Berkeley durante el resto de su vida. Publicó numerosos estudios etnográficos sobre los indios de las llanuras, sobre estructura social y sobre el carácter nacional alemán. Hombre sencillo y cortés, con una extraordinaria capacidad de memoria para el detalle etnográfico, Lowie cosechó obtuvo numerosas distinciones académicas, entre ellas las presidencias de la American Folklore Society (1916-1917), de la Emerican Ethonological Society (1920-1921) y de la American Anthropological Association (1935-1936). Publicó catorce libros, dieciocho monografías y centenares de artículos (Dundes, 1966b). Murió el 21 de septiembre de 1957.

Lowie inició sus investigaciones etnográficas en 1906 a raíz de una visita a los Shoshone del Norte bajo la dirección de Clark Wissler. Otras expediciones para el American Museum le llevaron a trabajar sobre las tribus de los pies negros, los chipewas, los hidatsa, los ute, los piute y los hopi; sin embargo, su trabajo de campo más extenso e importante fue el realizado sobre los crow, donde atendía a aspectos como el parentesco, la organización social, la religión y la historia, y que aún hoy es una de las etnografías más completas de la antropología norteamericana (Lowi, 1935). Gracias a sus trabajos de campo y sus clases universitarias, Lowie es conocido como el padre de gran parte de lo que hoy se sabe acerca de la cultura indígena de las Llanuras (Lowie, 1916, 1954b).

La influencia teórica de Lowi fue menos constructiva pero también profunda. Como Boas, Lowie era un empírico riguroso que insistía (1917, 1934, 1937) en que toda teoría ha de ser lo más económica posible y fundamentada en datos objetivos. Desdeñaba en particular las teorías de la EVOLUCIÓN cultural desarrolladas por Louis Henry MORGAN y sus seguidores: aunque reconoció la posibilidad de la evolución convergente, argumentó que los procesos de DIFUSIÓN hacían insostenible un gran esquema unilineal. Su obra más influyente, *Primitive society* (1920) demolía la idea del unilinealismo con un verdadero bombardeo de ejemplos etnográficos. Lowie hizo gala

siempre de un constante interés por la psicología, y tanto en *Primitive religion* (1924) como *Toward understanding Germany* (1954a) exploró temas psicológicos. Sin embargo, incluso su psicología era esencialmente comportamentalista, con una persistente desconfianza hacia los modelos psicoanalíticos generales. Aunque sus críticos le acusaron de ser más destructivo que constructivo, Lowie no era un antiteórico; de hecho, sujetando la disciplina a patrones de argumentación y validación rigurosos, Lowie contribuyó a crear las condiciones del renacimiento teórico de la generación que le sucedió. AB

Otras lecturas Du Bois, 1960; Lowie, 1959; R. Murphy, 1972.

magia Describe acciones sobrenaturales con fines instrumentales, como conseguir amor o dinero, castigar a un enemigo o proteger a un amigo. Parece depender de conexiones causales que un observador racional tacharía de irracionales; es decir, postula conexiones causales que carecen de existencia demostrable en el mundo natural. Uno de los ejemplos clásicos de sistemas mágicos deriva del temprano estudio de EVANS-PRITCHARD (1937) sobre los azande, pueblo sudanés que creía que todas las muertes obedecen en última instancia a la BRUJERÍA. Por ejemplo, cuando un hombre sentado a la puerta de su granero resultaba muerto porque éste se le venía encima, los azande afirmaban que era un acto de brujería el que lo había matado. Cuando Evans-Pritchard señaló que la estructura de madera del granero estaba podrida y no podía sorprender que se hubiera venido abajo, los azande repondieron que marraba el tiro. Cualquiera podía ver que la causa inmediata de la muerte había sido el estado de la cubierta, pero la pregunta en verdad pertinente era: ¿por qué se hundió cuando este hombre, y no otro, se había sentado a su cobijo? La brujería, la maldición sobrenatural hacia un hombre por parte de un prójimo, era, a juicio de los azande, la causa última y la respuesta al porqué de los males acaecidos a las personas. Ésta era, en su opinión, una explicación mucho más satisfactoria que la que tenía al universo por rector de los sucesos aleatorios.

El problema antropológico de la magia es que los antropólogos encuentran prácticas similares en una gran variedad de culturas, incluida la propia, pese a lo cual se revelan incapaces de creer que estas acciones logren los fines propuestos. Los complejos problemas epistemológicos creados por la tendencia del observa-

dor de educación occidental a tachar de «irracional» este comportamiento ha llevado a la controversia denominada «debate de la racionalidad». Sobre todo entre filósofos, con alguna aportación de antropólogos, la controversia toma el problema antropológico de la magia (y por lo común la monografía de Evans-Pritchard sobre los azande) como punto de partida para desarrollar una elaborada discusión sobre qué se entiende por racionalidad, creencia, conocimientos transculturales y el problema de la interpretación (Luhrmann, 1989).

En la literatura antropológica se encuentran dos enfoques básicos del problema de la magia. El primero afirma que estas prácticas se basan en una teoría del mundo que se revela falsa; el segundo, que los practicantes no tratan de conseguir un resultado físico directo, sino que persiguen un fin psicológico. El debate dista de haber terminado; Horton (1993) apoyó el primer enfoque; Tambiah (1984) fue defensor acérrimo del segundo.

El proponente clásico del primer enfoque, a menudo tachado de «intelectualista», fue sir James FRAZER, quien dijo que la magia era característica de los primeros estadios de la cultura humana y tenía por objeto primario el garantizar la ininterrumpida feracidad estacional, como el retorno de la primavera después del invierno. Los practicantes no reconocieron en principio la inadecuación intelectual de la teoría de la causación, y cuando en su día lo hicieron, la RELIGIÓN —con su intento de postular la existencia de seres sobrenaturales— pasó a ser el modo dominante de aprehensión intelectual, seguido a la postre por la ciencia, que genera acciones basadas en una teoría de la causación que se aproxima al mundo tal cual es. El análisis de Frazer apareció en gruesos volúmenes y con una rica prosa que describía un conjunto de conceptos simbólicos —por ejemplo, que el rey como representante de la tierra fértil jamás puede enfermar o morir— que enmarcó en una rica narrativa histórica y etnográfica (Frazer, 1890).

El enfoque alternativo sostiene, por ejemplo, que cuando los dinka, pueblo sudanés estudiado por Godfrey Lienhardt (1961), hacen un nudo en la hierba para retardar el paso del tiempo, o cuando los isleños de las Trobriand del Pacífico cantan para proteger sus huertos y propiciar su producción (Malinowski, 1935), no son víctimas de falsas creencias. Usando como ejemplo las canoas que se hacían a la mar, MALINOWSKI (1948) arguyó vigorosamente que los trobriandeses no creen realmente que sus recitativos hagan sus embarcaciones más marineras ni abrigan esperanza alguna de que sus cantos puedan suplir a los conocimientos técnicos o «científicos», como parecía implicar la teoría de Frazer. El hecho es que dedicaban gran parte de su tiempo a calafatear y equipar del mejor modo sus embarcaciones. Cantaban, explicó Malinowski, por el temor que abrigaban de que, a pesar de sus esfuerzos, las olas pudieran volcarlas, de modo que el canto mitigaba sus cuitas y expresaba sus esperanzas. El meollo de este enfoque es que la magia es simbólica en el sentido de que hace referencia a algo más allá de ella misma.

Algunos de estos debates adquieren nuevo significado cuando los practicantes son occidentales mejor informados, porque creen en una teoría de la magia al tiempo que tienen acceso a una teoría «científica» de la naturaleza. Si la magia es resultado del desconocimiento de modelos mejores, entonces no debiera darse donde estos modelos forman parte integral de la cultura. Luhrmann (1989) describió tal práctica entre «neopaganos» contemporáneos de Inglaterra y Norteamérica que practican la magia con fines (a veces) puramente instru-

mentales. Dijo que sus acciones deben comprenderse como desarrollo fortuito de un enfoque intrepretativo en el que el saber del experto y la experiencia acumulada (a menudo emocional) llevan a la racionalización. Este desarrollo intrepretativo es característico de todos los especialistas, no sólo magos, y confiere al sistema refuerzo y poder.

El estudio de la conjuración de magia es un subcampo del más general de la magia. Está claro que conjurar la magia (el intento deliberado de engañar a una audiencia que se sabe engañada) no implica la misma clase de problemas intelectuales que el estudio de la magia como acción instrumental. Sin embargo, la conjuración de la magia puede entenderse como dependiente de la esperanza popular de que existe esa causa sobrenatural y de la complacencia humana en la ilusión, tanto como quizás de la necesidad de fantasía. Un excelente ejemplo de este enfoque es el estudio de Lee Siegel (1991) acerca de la conjuración de magia en la India, que no sólo explora la ilusión explícitamente con la teoría, sino que usa el propio texto (en secciones bien delimitadas) para jugar con la capacidad del lector de dejar su escepticismo en suspenso. TL

Véase también ADIVINACIÓN, BRUJERÍA.

Otras lecturas Endicott, 1970; Horton y Finnegan, 1973; Middleton, 1967; Skorupski, 1976.

Maine, sir Henry James Sumner (1822-1888) Maine fue un distinguido jurista, académico y diplomático de la Inglaterra victoriana. Detentó las cátedras de derecho civil en Cambridge y Oxford, y fue el vocal jurídico del Consejo de la India durante siete años a partir de 1862, y rector de Trinity Hall, Cambridge, desde 1877. Pero es por su prolífica escritura y su influencia en la antropología moderna (de la que, con TYLOR y MORGAN, es uno de los padres fundadores) por lo que mejor le conocemos.

Su principal interés se centró en explicar cómo había emergido la civilización moderna en determinadas sociedades «progresivas». Su teoría de que la organización política se había basado inicialmente en la SANGRE (parentesco) y más tarde había pasado al territorio, que es parte de esa famosa transición de las sociedades basadas en la posición a las basadas en el contrato desarrollada en *Ancient law* (1861), ha proporcionado un sólido fundamento a muchos trabajos de ANTROPOLOGÍA POLÍTICA. Sus trabajos acerca de la diferencia entre las comunidades primitivas y las asociaciones modernas influyó notablemente en la obra contemporánea de Tönies y DURKHEIM, y más tarde en la de REDFIELD. Su análisis de las instituciones corporativas contribuyó a establecer las bases de los estudios modernos del parentesco en FORTES y EVANS-PRITCHARD.

Maine demostró la complejidad del que llamó «haz de poderes» en la PROPIEDAD y como éstos se han separado gradualmente en la institución de la propiedad privada individual. Destacó la importancia del desarrollo de las nociones de primogenitura e indivisibilidad y del crucial recurso al testamento. Con el suplemento de los trabajos de F.W. Maitland, su caracterización de la naturaleza de los derechos de propiedad en el feudalismo sigue siendo valiosa porque descubre claramente el solapamiento de poder político y económico y los diferentes estratos de tenencia de bienes en el período feudal.

Su obra más célebre trata del desarrollo de lo «individual» a partir de lo «grupal» o movimiento en virtud de cual la posición (familia) era reemplazada por el contrato como base de la nación-estado moderna. Aunque muchos otros gran-

des victorianos, como SPENCER y Marx, desarrollaron ideas paralelas, la perspicaz aportación de Maine es única.

La importancia metodológica de su trabajo es muy debatida, al igual que su exactitud, objeto de no pocas críticas. Algunos consideran que introdujo un nuevo enfoque comparativo e histórico que sirvió de base a las disciplinas de la antropología y de la jurisprudencia comparada. Otros argumentan que su obra quedó distorsionada por cierto sesgo evolutivo. De hecho, parte de la tensión suscitada por sus escritos proviene del hecho de que terció en la transición al evolucionismo. Creía que la estabilidad era la norma y que la evolución de ciertas sociedades «progresivas» era la excepción. Fue mucho más cauto en sus generalizaciones de lo que la mayoría de críticos apreciaron. Como escribiera Pollock acerca de él en el año de su muerte: «Maine no puede ser olvidado por los eruditos modernos al igual que no podía ocurrirle a Montesquieu por la legislación de Napoleón», pues «con un golpe maestro forjó un nuevo y perdurable vínculo entre la historia y la antropología» (citado en Grant Duff, 1892, pp. 48, 76). AM

Véase también EVOLUCIÓN, ANTROPOLOGÍA LEGAL.

Otras lecturas A. Diamond, 1991; Feaver, 1969.

mal En principio puede definirse como SUFRIMIENTO infligido por un humano a otro, en especial cuando el causante goza con ello. Semejante malicia y destructividad entre prójimos puede llamarse mal moral. Hablamos también del mal metafísico de pestes y plagas, de pobreza y hambruna y de ignorancia y enfermedad, explicándolo como daño causado por fuerzas no humanas y a veces no vivientes. Una tercera clase de mal es más descriptiva y se refiere a atmósferas y lugares siniestros que inducen temor y que son característicos de las novelas de fantasmas de Edgar Allan Poe y similares.

Aunque analíticamente podemos distinguir entre el mal moral, el metafísico y el descriptivo, con la mayoría de los estudios centrados en los dos primeros, los antropólogos han usado por lo común el término de manera laxa y su enfoque ha sido diverso. Por ejemplo, en su descripción de los azande de África central, EVANS-PRITCHARD (1937, pp. 236-239) describió la BRUJERÍA como su prototipo de mal: algunos animales pueden considerarse brujos y ser a la vez admirados y temidos, como el búho, cuyos hábitos nocturnos se asocian con la astucia y el desapego de lo terrenal, o como como una especie de gato salvaje que causa la muerte de los hombres que lo contemplan pues se asocia con el lesbianismo y puede tener relaciones sexuales con las mujeres para generar nuevos gatos. Una persona que se ha recortado los dientes superiores tiene características de brujería por dispensar la mala suerte, pero siendo torpe, no llega a dar muerte a las demás brujas.

La traducción del mal a través de conceptos de brujería abarca así un espectro de sentidos desde pánico extremo, muerte y destrucción hasta infortunios menores. Puede connotar la firme intención de un actor de causar daño, o puede originarse en un estado humano no intencionado o inhumano. Los causantes del mal pueden ser abominables, pero también pueden ser admirados por su astucia e inspirar humor. La noción occidental estricta del mal moral, perpetrado por una persona conocida que debe ser sometida a juicio y sufrir las consecuencias de su acto intencionado queda aquí implícita. Pero puede parecer oscura porque en muchas sociedades no occidentales las gentes pueden considerarse

perpetradoras inconscientes de actos de brujería cuando albergan suficiente odio o envidia en medida tal que estas EMOCIONES solas pueden desencadenar una especie de impulso psíquico causante de daño físico.

Esta traducción sólo puede ser parcial, pues es raro encontrar voces de una cultura que reflejen con precisión las de otras. No obstante, algunas ideas con sentido perfectamente inteligible para la mente occidental se revelan recurrentes. Así, en algunas lenguas de África bantú, amazónicas y asiáticas, algunos términos traducibles por «malo» o «mal» encierran también el sentido de «físicamente podrido, deforme, feo y sucio» (Parkin, 1985, pp. 6-9). Siguiendo con esta perspectiva metafísica del mal, Ricoeur (1967, pp. 25-46) lo consideró como una clase primordial de contaminación de algo que había sido una vez limpio y puro. Connota un sentimiento de falta, y O'Flaherty (1976, p. 2) llamó la atención sobre una opinión atribuida a Max WEBER (1963), a saber, que la MUERTE prematura es quizás la forma más evidente de carencia (véase Parkin, 1885, pp. 7-8; Metcalf, 1982, pp. 254-257 sobre «malas muertes»; y Needham,1973, sobre lo siniestro de la imperfección física). Dada la premisa, en la mayoría de las religiones monoteístas, de que un Dios supremo debiera ser suficientemente fuerte o benevolente para prohibir la existencia de la mala muerte se considera un mal supremo que requiere explicación. Estas explicaciones se denominan «teodiceas».

Un segundo conjunto de términos presentes en lenguajes de otras culturas y que connotan o traducen aproximadamente la noción de «mal» ponen de manifiesto un sentido de exceso o sobreabundancia. La voz inglesa *evil* deriva del teutónico *ubiloz*, cuya etimología revela un sentido primario de «sobrepasar la medida apropiada» o «exceder los límites». Muchos pueblos del mundo creen que demasiado saber es muy malo y puede llevar a una terrible destrucción. Así se refleja en la historia bíblica donde el descubrimiento por parte de Adán de la desnudez, la sexualidad y la mortalidad a través de Eva podría destruir a ambos a la vez que permitirles reproducirse: la divisoria entre abundancia y sobreabundancia es, pues, culturalmente difícil de mantener.

Ello sugiere otro sentido asociado de «mal»: el de un poder ambivalente. Una fuerza benigna mal usada puede causar mal. Middleton (1960) demostró cómo, entre los lugbara de Uganda, un poder místico llamado *ole* cura y restaura cuando es usado por ancianos sapientes, pero es maléfico si está ilícitamente en manos de jóvenes. Kiernan (1982) reveló que los antepasados pueden ser considerados nocivos, y por tanto malos, cuando castigan a los afines, pero tan firmes y solícitos como los padres cuando castigan a los descendentes de la misma línea. Los lugbara, a su vez, describen como malas a aquellas personas cuyas amargas emociones dañan involuntariamente a otras, pero consideran irredimiblemente malas a aquellas que deliberadamente alquilan los servicios de especialistas de la magia para dar muerte a personas buenas, sugiriendo así que la tríada (bueno, malo y malévolo) adquiere plena vigencia fuera de Occidente cuando se juzga la intencionalidad de la gente.

Sin embargo, las teodiceas hindú y budista no se comprenden fácilmente en términos de intencionalidad humana corriente. Dado que las malas acciones de uno pueden derivar de su karma (éste como resultado de hechos pasados cometidos por almas transmigrantes), los efectos maléficos sólo pueden reducirse mediante buenas obras en el presente. Es difícil establecer aquí la distinción entre mal moral (humanamente inten-

cional) y mal metafísico (Obeyesekere, 1968).

Igual desconcierto causa la dualidad de la omnipotencia y la benevolencia divinas. Algunos movimientos sufíes islámicos argumentan que dado que Dios controla todas las acciones y pensamientos, incluso el mal es obra suya. Una visión contraria, escéptica, cuestiona que Dios sea tan poderoso y solícito si permite la existencia del mal en la Tierra. Si estas cuestiones son más típicas de las sociedades monoteístas, en el POLITEÍSMO se considera más bien que el mal es resultado del descuido de los ANTEPASADOS y ESPÍRITUS, del orden cósmico a causa de transgresiones de las reglas sexuales u otras prohibiciones, o de fuerzas caprichosas que están más allá del control humano. DP

Otras lecturas Beidelman, 1981; Boyd, 1975; G. Evans, 1982; Ling, 1962; Nietzsche, 1917; Nugent, 1983; Taussig, 1980; M. Weber, 1958.

Malinowski, Bronislaw (1884-1942) Malinowski nació en Cracovia, Polonia, en 1884. Después de doctorarse en la Jagiellonian University en 1908 pasó tres semestres en Leipzig trabajando esporádicamente con el psicólogo Wilhelm Windt. Luego se trasladó a Inglaterra, donde ocupó una cátedra en la London School of Economics en 1913. Al estallar la guerra en 1914 se encontraba en Australia, donde en lugar de ser internado como tantos otros extranjeros enemigos se le permitió proseguir sus trabajos de campo en las islas Trobriand (al norte de Nueva Guinea). Volvió a Inglaterra y reanudó sus clases en la LSE en 1920, ocupando el puesto de lector en 1924 y el de profesor en 1927. Dado que se encontraba en Norteamérica cuando estalló la segunda guerra mundial, ocupó una cátedra de profesor visitante en Yale y realizó trabajos de campo en México en 1940 y 1941. Murió en New Haven en 1942.

El legado más perdurable de Malinowski es el establecimiento del TRABAJO DE CAMPO a largo plazo a través del componente vernáculo de una sola comunidad, como método básico de recogida de datos en antropología. Se trataba de una reacción frente a los métodos de exploración de W. H.R. RIVERS y sus colegas, que típicamente consistían en breves visitas a diferentes sociedades con miras a compararlas directamente, trabajando por lo común con ayuda de intérpretes. Abandonando las comparaciones diacrónicas de Rivers en aras de un enfoque sincrónico, Malinowski –inicialmente un antropólogo explorador– se vio empujado a desarrollar una forma de explicación basada en la función, a la que sumó la apreciación de motivaciones individuales: su bien conocido empirismo. Ambos aspectos se unen, pues el trabajo de campo en una sola localidad no permite las comparaciones entre culturas, como requiere toda gran teoría evolutiva, incluidos el EVOLUCIONISMO y el DIFUSIONISMO de Rivers. Del mismo modo, es difícil deducir una teoría evolutiva directamente del estudio de una comunidad particular en una sociedad analfabeta y, por tanto, sin registros históricos. Aunque el antihistoricismo de Malinowski era menos férreo que el de A.R. RADCLIFFE-BROWN, contribuyó, no obstante, a alejar la antropología de la historia durante toda una generación y a tener presente en lo sucesivo su recurso temporal a ella. El enfoque restringido a una sola área de trabajo de campo influyó asimismo negativamente en el trabajo teórico de Malinowski, haciéndole generalizar gratuitamente al resto de la humanidad lo observado en las islas Trobriand.

Esta teoría, el FUNCIONALISMO, ha tenido menos éxito que el desplazamiento metodológico hacia el trabajo de campo

prolongado. Con su enfoque parcialmente individualista, difirió de la versión ulterior del funcionalismo de Radcliffe-Brown, de carácter enteramente sociológico. Malinowski consideró función básica de la cultura y la sociedad la satisfacción de las necesidades de los individuos, tanto las materiales (subsistencia, cobijo, vestimenta, etc.) como las psicológicas (a través de la magia, la religión, los mitos, los rituales, etc.). El aspecto psicológico fue mucho más acusado en su trabajo que en el de muchos antropólogos posteriores, incluidos sus propios discípulos. Y tiene orígenes diversos: la influencia de Wundt, cuyo interés por la psicología se centraba principalmente en su dimensión colectiva; las explicaciones intelectualistas de sir James FRAZER; y el ejemplo del filósofo de la religión William James, que la explicaba en términos funcionales que relacionaba con la satisfacción de las necesidades humanas. Un ejemplo de su influencia en Malinowski fue que el interés de éste no se limitaba a las reglas y normas sociales, sino que se extendía a las respuestas que obtenían del individuo y, más generalmente, a las motivaciones de éste, línea que inauguró una larga vía de estudio con su sucesor en la cátedra de la LSE Raymond FIRTH y prosiguió con Edmund LEACH y Frederik Barth.

El funcionalismo de Malinowski destaca sobre todo en relación con la etnografía trobriandesa con cuya ayuda se desarrolló. Un tema de particular relieve es la distinción entre magia, religión y ciencia, que Malinowski tomó en gran medida de Frazer (1890) y que, en su opinión, revelaba que si la ciencia representa el conocimiento empírico y racional, la magia implica un razonar con premisas falsas, aunque ambas vías tienen un fin instrumental. Malinowski descubrió la presencia de las dos en la sociedad trobriandesa, derogando así la idea de Frazer de ubicarlas en extremos opuestos de una secuencia evolutiva simple que vinculaba, pero no unificaba, a diferentes tipos de sociedad. Esta noción se relaciona asimismo con otra observación de Malinowski en el sentido de que si algunos RITUALES, como los de curación, eran medios para un fin, otros, como el festival de *Milamala* (cuando los espíritus ancestrales retornan fugazmente de Tuma, el mundo siguiente), no lo eran. Además, los trobriandeses podían ofrecer una razón clara de los primeros, pero sólo se referían a los segundos atribuyéndolos a la «costumbre». Ésa parece ser también la distinción entre MAGIA y RELIGIÓN para Malinowski, aunque las agrupara como milagrosas, mitológicas y estrechamente relacionadas con el estrés emocional. No pretendía con ello describir a los trobriandeses como seres sumidos en el temor y el desamparo durante la mayor parte de su vida. Por el contrario, Malinowski los consideraba esencialmente prácticos y racionales; era sólo cuando la razón, empírica y científica, dejaba de aportar una explicación necesaria que se recurría a la magia y a la religión. Así, un trobriandés poseía la tecnología para construir una canoa, pero para enfrentar el esfuerzo emocional de hacerse a la mar en un viaje hacia lo desconocido necesitaba la magia y el ritual. Al hilo de lo dicho, la pesca de bajura era puramente una cuestión técnica sin especial relieve. La religión era esencialmente una respuesta al temor de la aniquilación por la muerte, mientras que el MITO era importante porque operaba en un marco de normas sociales a la sazón vigentes, en especial en lo tocante a los puntos de tensión en la sociedad (la regla de descendencia matrilineal trobriandesa significaba que un hombre tenía que sustentar a los hijos de su hermana en igual medida que a los propios).

Malinowski elaboró una teoría psicológi-

ca similar de las necesidades en su tratamiento del parentesco. En la línea de Edward Westermarck (1891), uno de sus maestros en la LSE, postuló la existencia universal y la primacía de la familia nuclear monógama, que vio como lugar donde eran satisfechas las necesidades humanas, como el alimento, el cobijo y la compañía. Además, la distinguió de agrupaciones más amplias, como el clan, que jamás consideró como institución doméstica, separación más tarde articulada con especial intensidad por Meyer FORTES. La unión entre ambos se plasmó en su teoría de la «extensión de sentimientos», a saber, que los sentimientos generados en el seno de la familia se extendían a relaciones más distantes en el clan. Esta teoría aparece de nuevo en relación con el aprendizaje de los términos de parentesco desde la primera infancia: el niño aprende a identificar a sus parientes empezando por el más próximo y prosiguiendo hasta los más remotos en un proceso análogo al de la ampliación de la familia nuclear hacia el exterior, en este caso en conocimiento tanto como en sentimiento. En general, no obstante, Malinowski desechó lo que llamaba «álgebra del parentesco», en parte como reacción al enfoque que daba RIVERS al parentesco y que entendía excesivamente dependiente del análisis de las terminologías y de los sistemas de formación del clan. En cambio, sostuvo que las proyecciones de parentesco eran esencialmente metáforas cuyo significado real no era sino el primario. La postura extensionista iba a dar sus frutos en la posterior escuela norteamericana de análisis semántico liderada por Harold Scheffer y Floyd Lounsbury (1971).

El propio enfoque de Malinowski puede ser también objeto de crítica. En primer lugar, abundan las sociedades en las cuales las familias extensas son las unidades básicas y en las que la poliginia es significativa cuando no general. En segundo lugar, la teoría de la «extensión de sentimientos» es un medio muy dudoso de explicación para la génesis de las instituciones sociales, incluyendo las terminologías del parentesco, y puede dar la impresión de que se confunde el efecto con la causa. Malinowski se separa aquí de la idea de Durkheim del conocimiento social y las instituciones que preceden y sobreviven al individuo: a diferencia de Durkheim, él entiende las instituciones como la respuesta inevitable a las necesidades básicas de cada individuo nacido en sociedad. Sin embargo, éste énfasis en el individuo le llevó a interesarse por la motivación, ya fuera innata o adquirida. Su individuo, a diferencia del autómata de Durkheim, calcula, pondera las opciones a su alcance dentro de su cultura. Así pues, esto le llevó a distinguir en el trabajo de campo entre pensamiento o creencia y acción, y también entre las manifestaciones de los informantes y lo que de verdad eran sus acciones, que a menudo también diferían. Sin embargo, al igual que Durkheim, trató de mostrar cómo están relacionadas las diferentes instituciones en la sociedad, aunque la explicación era tanto psicológica como social.

El trabajo principal de Malinowski se compone de su etnografía de Trobriand, publicada en fragmentos como una serie de estudios individuales, cada uno sobre un tema diferente. El primero, *Argonauts of the western Pacific* (1922), trataba sobre el intercambio por medio del ciclo KULA e influyó en gran medida en Marcel MAUSS (1954) (véase SOCIAL EXCHANGE). *The sexual life of savages* (1929) recoge sus ideas acerca de la familia, el parentesco y el matrimonio (véase también Malinowski, 1930), y *Coral gardens and their magic* (1935) trata sobre la relación entre la tecnología y el rito en la jardinería de Trobriand. También destaca por su importancia la elocuente colec-

ción *Magic, science and religion* (1948). El temprano estudio *The family among the Australian Aborigines* (1913) aplica las teorías de Westermarck sobre la FAMILIA en el material publicado sobre Australia, mientras que la colección *A scientific theory of culture* (1944), publicada póstumamente, es más explícitamente teórica. Cabe mencionar además los diarios personales de Malinowski (1967) de los años en que él estuvo haciendo trabajos de campo y que fueron publicados póstumamente por su segunda esposa sin la autorización del antropólogo. Sus diarios aportan una profunda visión de su pensamiento en aquel período y a menudo sorprenden por la actitud nada condescendiente hacia la gente con la cual estaba viviendo, algo bien distinto de los escritos que él publicó.

La influencia de Malinowski se ha transmitido no sólo a través de sus escritos sino también en sus famosos seminarios en el LSE; muchos de quienes asistían a ellos los comparaban con la función de un visionario carismático. Sobre sus tan discutidas relaciones con las mujeres, por encima de sus conocidas aventuras amorosas, en el fondo posiblemente importe más que no tuviese aires de superioridad con ellas y que las alentase para que prosiguieran sus propias carreras independientes, incluyendo a Lucy Mair y Audrey RICHARDS. A pesar de la vulgaridad que muchos han encontrado en buena parte de lo que escribió, es sin duda alguna uno de los padres fundadores de la moderna disciplina de la antropología. RP

Véase también EVOLUCIÓN.

Otras lecturas R. Firth, 1957; A. Kuper, 1983, 1996; Paluch, 1981; Michael W. Young, 1979.

maná Es en algunas religiones una fuerza sobrenatural impersonal que se cree presente en el mundo y concentrada en las divinidades, los objetos sagrados y las personas y que puede ser transmitida o heredada. La voz tiene su origen en la Polinesia, pero se usa en las lenguas europeas desde mediados del siglo XIX para indicar conceptos similares presentes en muchas sociedades. Los primeros evolucionistas culturales sostenían que el concepto de *maná* representaba la primera forma de creencia religiosa. MR

Véase también RELIGIÓN.

marxismo estructural Vínculo intelectual entre el ESTRUCTURALISMO francés y la teoría marxista, especialmente importante entre las décadas de 1960 y 1980. Mientras que la aproximación a la antropología de una importante línea de trabajo iniciada por Maurice Godelier se desarrolló a partir de los planteamientos y perspectivas de Claude LÉVI-STRAUSS, otra igualmente nutrida se basó en el elaborado estructuralismo marxista de Louis Althusser aplicando su repertorio conceptual al estudio de las sociedades precapitalistas (Althusser y Balibar, 1970).

Cruciales en esta vía fueron los conceptos gemelos de «modo de producción» y «formación social», y la idea derivada de articulación. En términos generales, un problema central del análisis residía en especificar la relación existente entre el MODO DE PRODUCCIÓN y el resto del todo social, aunque variaron tanto el planteamiento concreto del problema como los conceptos subyacentes. Común a todos los enfoques era la opinión de que el modo de producción era un concepto abstracto carente de existencia real y que sólo podía considerarse intelectualmente. La formación social, en cambio, aun siendo también un concepto, tenía su origen en la sociedad particular (por ejemplo, la formación social francesa, española o inglesa). El modo de producción feudal o capitalista podía serles común a las tres, pero sus formas concretas y sus manifestaciones eran diferentes en

razón de su distinta articulación en cada sociedad respectiva.

La exploración de estas diferentes combinaciones articuladas se orientaba a problemas específicos como la relación entre la «infraestructura» y la «superestructura». Mientras que esta relación se consideraba de articulación, eran notables las diferencias entre quienes entendían el modo de producción como limitado estrictamente a la infraestructura y quienes lo definían como de alcance mucho más amplio. Los primeros consideraban sólo las fuerzas y relaciones de producción, mientras que los segundos incluían en su estudio una variedad de «niveles» e «instancias» superestructurales apropiados a un conjunto particular de fuerzas y relaciones de producción. En ambos casos, la relación entre niveles se concebía de autonomía relativa, y uno de los avances notables del pensamiento marxista estructural fue su rechazo de modelos mecánicos de determinación aun manteniendo el énfasis en la infraestructura (o base) y la superestructura.

Entre los antropólogos franceses, Maurice Godelier (1973), Emmanuel Terray (1972) y Claude Meillassoux (1981) fueron los precursores en la primera línea de trabajo, especialmente interesados en explorar el problema del parentesco y la religión con referencia a las relaciones de producción en las sociedades precapitalistas. Pese a importantes desacuerdos, un rasgo común de su trabajo fue la declaración de que en las sociedades precapitalistas, la economía no es una esfera autónoma y que son diversos elementos superestructurales (en especial el PARENTESCO) los que organizan las relaciones de producción y sirven para movilizar la fuerza laboral apropiada. Los debates se centraron en el concepto correcto de «infraestructura» y «superestructura» en esta situación. Su obra fue traducida y su temario divulgado, en especial en la antropología social británica de las décadas de 1960 y 1970, donde el análisis estructural del parentesco en relación con otras vertientes estructurales ya tenía una larga historia.

Otra línea de trabajo se concentró en la relación, de nuevo concebida con carácter articulado, entre varios modos de producción dentro de una formación social particular. En esta esfera, gran parte del trabajo de más relieve se dedicó al estudio de los procesos de desarrollo bajo el COLONIALISMO y el CAPITALISMO en términos de sus cambiantes configuraciones y conexiones estructurales. Especialmente interesante fue aquí la relación entre el modo de producción capitalista y una diversidad de modos no capitalistas. Entre los antropólogos franceses, los primeros en seguir esta línea de trabajo fueron Pierre-Phillipe Rey (1973) y Claude Meillassoux (1991), pero el método de análisis se difundió con rapidez, en parte debido al progreso concurrente de los estudios del DESARROLLO y del subdesarrollo. El análisis de la articulación de los modos de producción, en especial capitalistas y no capitalistas, generó una terminología nueva para definir las complejidades estructurales e históricas del desarrollo capitalista en situaciones coloniales y poscoloniales (E. Wolf, 1982).

Considerada al hilo de estas líneas de trabajo, la «articulación» era un concepto complejo diseñado para integrar temas como la conexión, la autonomía relativa y el proceso. En la historia del pensamiento marxista, el marxismo estructural representó un notable avance para liberarse de los modelos mecánicos de determinación y de las simplistas teorías de estadio de la EVOLUCIÓN social, para atender con más seriedad a las complejidades de la historia moderna. Sin embargo, una de las dificultades de los

resultados que ofrecieron fue su entendimiento resueltamente estructural de las conexiones, la autonomía y el proceso. Así, su concepción de las relaciones entre parentesco y producción en las sociedades basadas en el linaje jamás abandonaron el terreno antropológico social que habían heredado, motivando que un grupo de antropólogos previamente afines se quejaran de haber sido atrapados por la antropología FUNCIONALISTA en vez de transformarla.

En lo que se refiere a la segunda línea de trabajo, dos fueron los problemas inmediatamente puestos de manifiesto. Por una parte, muchos análisis se enfangaron en controversias de nomenclatura en cuanto a la naturaleza de los modos de producción en una situación particular (¿capitalista?, ¿feudal?, ¿colonial?, ¿de consumo?), de modo que el análisis de los modos de producción se convirtió en objetivo último por sí mismo en vez de ser un instrumento con otro propósito: el análisis económico y político de las complejas características de las relaciones y procesos de desarrollo y subdesarrollo (Roseberry, 1989). Por otra parte, muchos análisis de la irregularidad y desigualdad sectorial en los subdesarrollos cayeron de nuevo en una especie de funcionalismo que consideró la existencia de un sector no capitalista dado o la presencia de grupos concretos de personas en términos de las supuestas necesidades del sector o del modo capitalistas. WR

Véase también ANTROPOLOGÍA MARXISTA.

Otras lecturas M. Bloch, 1975; Foster-Carter, 1978; Kahn y Llobera, 1981; E. Thompson, 1978.

masculinidad Es un concepto que, como «virilidad», «identidad masculina» y «rol del hombre» se entiende de varios modos: (1) pensamiento y hacer de hombres; (2) lo que los hombres piensan y hacen para ser tales; (3) algo que algunos hombres piensan y hacen, a diferencia de otros, «menos viriles»; y (4) lo que no son las MUJERES, es decir, que no piensan ni hacen en este sentido.

Un componente central del estudio de este concepto hoy implica un debate sobre las definiciones que recibe la masculinidad en diferentes países. Pese a los desacuerdos, un tema común hace referencia a la desigualdad, y si y cómo la desigualdad de GÉNERO puede caracterizar las relaciones entre hombres y mujeres y entre hombres diferentes en diversas situaciones históricas y culturales. Por otra parte, a menudo vinculada con esa desigualdad surgen las cuestiones concomitantes sobre el PODER, el PATRIARCADO y el CAMBIO CULTURAL.

La antropología ha entrañado y dependido las más de las veces de conversaciones entre hombres, de modo que el estudio de éstos no ha sido particularmente notable. Por medio de diversos términos, los etnógrafos han suministrado datos sobre diversas prácticas relacionadas con la masculinidad (véase, por ejemplo, Malinowski, 1927, 1929; Evans-Pritchard, 1951, 1974; M. Mead, 1935; O. Lewis, 1961; Lévi-Strauss, 1969a). Pero no fue hasta la década de 1980 que los antropólogos empezaron a explorar sistemáticamente a los hombres como personas engendradas y engendradoras. Lo que promovió el estudio de los hombres como tales fue la emergencia de la «segunda ola de feminismo» y la ANTROPOLOGÍA FEMINISTA.

El estudio de la masculinidad en antropología reconoce la importancia del género y la sexualidad como temas cruciales de la investigación, a la vez que como reto a la persistente marginación de estos temas en la disciplina. En general, los estudios sobre la masculinidad han rechazado las nociones estructuralistas simplistas de las dicotomías hombre/mujer, reflejo del impacto teórico del feminismo

en los métodos y conclusiones de la antropología. En cambio, han abundado en la documentación de la tremenda variación intercultural son respecto a las actitudes y comportamientos de los hombres, no menos que en la diversidad intracultural en poblaciones específicas, para demostrar cómo las categorías «hombres» y «mujeres» se interconectan con CLASES, ETNIA, SISTEMAS DE EDAD, SEXO y otras importantes divisiones sociales (Di Leonardo, 1991a).

Estudio de los hombres como tales

Metaphors of masculinity (1980) de Brandes y *Guardians of the flutes* (1981) de Herdt representan dos esfuerzos tempranos de los antropólogos por estudiar a los hombres como tales. El estudio del folclore andaluz le permitió a Brandes precisar con detalle la orientación psicológica hacia las mujeres evidente en los hombrs en diferentes situaciones diarias, independientemente de si las mujeres se hallaban físicamente presentes o no. Por su parte, Herdt describió como eran necesarios los ritos de felación para la maduración social y física de los hombres entre los sambia de Nueva Guinea. Estos estudios fueron seguidos al poco por la etnografía de Herzfeld (1985) en relación con la POÉTICA de la virilidad en Creta y por el estudio de Godelier (1986) sobre la economía política de la dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea.

Al examen de los hombres como tales se han aplicado orientaciones y metodologías diversas. Desde una óptica cultural marxista, R. Lancaster (1992) abordó la cuestión de la sexualidad y el erotismo masculinos como rasgos de masculinidad en Nicaragua (véase HOMOSEXUALIDAD). El examen de actividades como la paternidad, el TRABAJO y el uso del ALCOHOL llevado a cabo por Gutmann (1996) reveló de qué modo las identidades masculinas son acordadas por hombres y mujeres en la ambigüedad de la vida social mexicana. Otros estudios notables son los de Gilmore (1990), compendio funcionalista de la ubicuidad, si no universalidad, de las imágenes de masculinidad en el mundo, y el estudio cuantitativo de comportamientos de los pigmeos aka de Hewlett (1991).

El estudio antropológico de la masculinidad no ha sucumbido en general al vicio del «yo también» común en otras disciplinas, ni se ha visto influido en exceso por el Movimiento del Hombre Nuevo de Estados Unidos reflejado en la demanda de Bly (1990) de un retorno a la masculinidad primaria. Sin embargo, una corriente notable en gran parte de esta investigación, aunque a menudo poco articulada, ha sido el desdén por la antropología feminista. Pocos estudiosos han tenido en cuenta las teorías feministas, hecho que les ha impuesto a veces un vergonzante silencio ante un conjunto de trabajos teóricos y empíricos a menudo de gran relevancia para sus propios proyectos. No obstante, el estudio de las masculinidades tiene mucho que aportar a las controversias relativas a las explicaciones biológicas y social-construccionistas del comportamiento masculino, de los roles de los hombres en la reproducción cultural de la masculinidad (y la feminidad), de la relación de la masculinidad con el NACIONALISMO, la VIOLENCIA y la GUERRA, y de la existencia de «terceros» géneros y sexualidades. Además, el estudio de los hombres como tales puede contribuir a las discusiones pendientes acerca de la subordinación universal de las mujeres y a buscar las causas últimas de las desigualdades entre los géneros, así como en lo que respecta al lugar de las mujeres en el estudio de los hombres (y de los hombres en los estudios de las mujeres), por mencionar sólo unas pocas áreas de interés común.

Generación de hombres
¿Debiera ser la masculinidad asunto «sólo de varones»? El debate actual impone atender al papel de las mujeres en el desarrollo y transformación de las identidades masculinas, incluidas, por supuesto, las relaciones emocionales (y físicas) de los hombres con las mujeres. De modo similar, mientras que numerosos etnógrafos han destacado lo que diferencialmente consideran fundamental en los RITOS DE PASO de hombres y mujeres (más necesariamente en el caso de los primeros, dado que, según afirman algunos, los hombres son «hechos culturalmente» mientras que las mujeres nacen «naturalmente»), otros han cuestionado si estas distinciones mente/cuerpo y masculino/femenino no pueden ser simple reflejo de sesgos etnográficos más que opinión de los sujetos de estudio antropológico (M. Strathern, 1988).
Hay muchos estudios antropológicos sobre los hombres, pero pocos sobre éstos en calidad de tales. En los decenios transcurridos desde la publicación de los primeros estudios antropológicos explícitamente feministas, los especialistas han mostrado un creciente interés por el desarrollo de estudios de *género* (en contraste con los dedicados a hombres *o* mujeres) y de sexualidad. Los antropólogos han seguido preguntándose si las diferencias de género necesariamente implican desigualdades y han empezado a investigar cómo la acción deliberada puede contribuir a los cambios de las relaciones intergéneros en las unidades domésticas y en la sociedad como un todo. Sin embargo, por saludable que pueda antojársenos esta tendencia, persiste el peligro de que, separando analíticamente a los hombres de las mujeres, los estudios de la masculinidad puedan excluir por defecto a las mujeres de este registro etnográfico, tanto teórica como empíricamente. Este problema ha inducido además a los antropólogos a criticar las nociones de carácter inmutable para género y sexualidad, proclamando con ello el advenimiento de estudios integrados multigenéricos. MG

materialismo Comprende una gran variedad de teorías sociales que comparten algunos supuestos críticos: (1) que la existencia de un mundo real físico pone limitaciones y tiene enorme impacto en el comportamiento humano; (2) que el comportamiento humano forma parte de la Naturaleza y puede comprenderse con ayuda de la clase de métodos que emplean las ciencias naturales para el estudio de la Naturaleza. Los materialistas no suponen necesariamente que la realidad material sea «más real» que la mental o subjetiva, pero en el proceso de explicación causal conceden prioridad al mundo material objetivo sobre la realidad subjetiva o el mundo de la mente.
Como doctrina, el materialismo data de los filósofos jónicos de la antigua Grecia del siglo XV a.C. y del filósofo romano posterior Lucrecio. Sin embargo, en las ciencias sociales, el origen de todas las doctrinas materialistas es la de los pensadores sociales del siglo XIX Karl Marx y Friedrich Engels, autores de la «interpretación materialista de la Historia», hoy generalmente conocida como «materialismo histórico». Éste divide a todas las sociedades en base y superestructura. La base comprende todos los elementos esenciales para llevar a cabo la producción económica, las «fuerzas productivas», que para Marx y Engels significaban en general la TECNOLOGÍA, aunque en ella también incluían el entorno físico humano. Cuando se combinaban con los modos de propiedad o posesión de las fuerzas productivas, llamadas «relaciones de producción», creaban un MODO DE PRODUCCIÓN concreto por encima del cual se encuentra la superestructura,

consistente primariamente en política e ideología, pero que en sentido amplio comprende a todas las instituciones de la sociedad. Marx y Engels concebían la relación entre base y superestructura de tal modo que la primera determinaba marcadamente la segunda. Sabemos que estos analistas admitían la influencia recíproca de la superestructura sobre la base, pero el grado en que se ejercía ha sido objeto de considerable desacuerdo. Algunos intérpretes han llegado a afirmar que Marx y Engels consideraron esta relación plenamente recíproca. Sin embargo, es muy dudoso porque haría grotesca su autoidentificación como materialistas.

En 1845-1846, Marx y Engels (1947) se sirvieron de su concepto de modo de producción para definir períodos en la historia de la humanidad e identificar cuatro estadios principales de desarrollo histórico, que llamaron comunismo primitivo, ESCLAVITUD (o estadio antiguo), feudalismo y CAPITALISMO. Predijeron que el capitalismo sería eventualmente desplazado por un modo socialista de producción. La doctrina materialista de Marx y Engels ha persistido en el pensamiento de los marxistas modernos, que en cierta medida la han modificado. Muchos antropólogos han bebido en las fuentes del materialismo marxista, entre ellos el arqueólogo V. Gordon Childe (1936) y el antropólogo cultural Leslie WHITE (1943), ambos con notable impacto en la antropología moderna. El materialismo histórico ha influido también de modo notable en la antropología con su incorporación al MATERIALISMO CULTURAL, enfoque teórico desarrollado por Marvin HARRIS (1979) y sus seguidores.

Hay de hecho otra forma de materialismo, que no suele etiquetarse así, y es el materialismo del cuerpo. La encarnación intelectual contemporánea de esta forma de materialismo es la SOCIOBIOLOGÍA. El materialismo biológico empieza con la realidad del organismo humano y examina de qué modo sus características tienen impacto en la formación de las prácticas culturales. Algunos científicos sociales creen que el materialismo económico de Marx y Engels, el cultural de Harris, y el biológico de los sociobiólogos pueden y deben sintetizarse en un «supermaterialismo» más grandioso, cuestión que sin duda tendrá no poca proyección en el futuro.

Cualquier discusión del materialismo debiera hacer referencia a la principal doctrina que se le opone, el llamado «idealismo», que en las ciencias sociales parte del supuesto de que los aspectos más importantes de la realidad social, si no ella misma en su totalidad, son emanaciones de la mente humana. La sociedad es un conjunto de convenciones socialmente construidas que la mente humana ha elaborado en diversos escenarios temporales y espaciales. El padre moderno de todos los idealistas es Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), quien consideraba a la sociedad como producto del Espíritu Absoluto. Los enfoques idealistas han tenido gran influencia en la sociología y antropología recientes, y de hecho han ganado mucho terreno en los últimos años. Un enfoque idealista por antonomasia en antropología es el ESTRUCTURALISMO de Claude LÉVI-STRAUSS, revisado y ampliado en las doctrinas del postestructuralismo y POSMODERNISMO. SS

Otras lecturas M. Harris, 1968 [en torno a la oposición entre materialismo e idealismo].

materialismo cultural Es un enfoque teórico importante en antropología sociocultural en gran medida desarrollado por Marvin HARRIS (1968, 1979), aunque con la intervención de otros antropólogos (e incluso algunos sociólogos). Representa una especie de sín-

tesis teórica del materialismo histórico marxista, la ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA y el EVOLUCIONISMO social. Surgió en el período comprendido entre las décadas de 1950 y 1970, y en años recientes, con la fragmentación de la antropología y el progresivo escepticismo acerca de la posibilidad de una antropología científica, ha ido perdiendo influencia. Sin embargo, goza todavía de considerable predicamento en algunos círculos.

El materialismo cultural identifica tres componentes principales en todas las sociedades humanas, aspectos que Harris llamó colectivamente «modelo universal». Todas las sociedades pueden dividirse en infraestructuras, estructuras y superestructuras. Las primeras constan de aquellos elementos naturales y culturales fundamentales para la adaptación y la supervivencia humana y presentan dos subcomponentes: el MODO DE PRODUCCIÓN y el modo de reproducción. El primero incluye tecnología, pautas de trabajo, características del entorno geográfico o físico, y relaciones tecnoambientales. Es básico para la adaptación económica. El modo de reproducción consiste de todo cuanto guarda relación con la propagación de la especie y es primariamente demográfico. Incluye tasas de natalidad y mortalidad, tamaño y densidad poblacional, grado de crecimiento de la población y tecnología asociada con el control de la natalidad y poblacional. La estructura la conforman la economía doméstica y política, donde la primera implica sobre todo modos de organización de la familia y parentesco, así como los roles desempeñados en el colectivo por el género y la edad; y la segunda, modelos de clase, casta u otras jerarquías, modos de organización política y de guerra. Por último, la superestructura consiste de modelos cognitivos e ideológicos, así como de comportamiento, representativos de pautas de pensamiento y símbolos subyacentes. Incluye aspectos como la religión, la ciencia, el arte, la música, la danza, la literatura, el deporte y rituales.

El materialismo cultural ha dependido asimismo de una importante distinción epistemológica entre los modos de análisis ÉMICO y ÉTICO. Los materialistas culturales subrayan que ambos enfoques son importantes para la investigación antropológica, aunque prefieren la modalidad ética en sus trabajos.

El materialismo cultural es más conocido por la forma en que vincula infraestructura, estructura y superestructura. En términos de Harris, estos tres componentes socioculturales se relacionan a través del Principio de Determinismo Infraestructural. Este postulado entiende que es la infraestructura la que proporciona el fundamento básico de la vida sociocultural y el primero en establecerse. Seguidamente ejerce una poderosa fuerza determinante en la formación de la superestructura. Harris subrayó que las relaciones causales entre estos componentes son probabilísticos y dejan lugar a la acción causal para operar en dirección inversa, es decir, de superestructura a estructura a infraestructura. Sin embargo, se supone que las influencias causales fluyen en esta dirección inversa con frecuencia mucho menor e importancia apenas notable. Harris ha formulado asimismo un argumento explicativo del porqué la infraestructura tiene tanta influencia causal. En su opinión, la prioridad de ésta se debe a que entraña todas aquellas cosas de máxima trascendencia para la supervivencia humana y bienestar físico, aspectos de la vida que el humano debe solventar antes de dedicar su atención a cuestiones relativas a la organización social y a la ideología.

Fundamental en el materialismo cultural es la noción de que los individuos humanos calculan el cociente coste/beneficio y

eligen cursos de acción racionales con miras a minimizar la inversión de tiempo y energía y maximizar la salud y el bienestar físico, transmitiendo la riqueza de una generación a la siguiente, además de otros intereses. En su obra temprana, los análisis de Harris se plantearon a menudo de modo funcionalista, pero más tarde (hacia mediados de la década de 1970) optó por una posición metodológicamente más individualista. Eludiendo toda noción de selección grupal, su obra de madurez parte del supuesto de que los modelos culturales constituyen agregaciones a gran escala de una selección cultural que opera en el plano coste/beneficio individual, lo cual asemeja notablemente el materialismo cultural a la teoría darwiniana de la selección.

Como forma de materialismo teórico, el cultural ha bebido considerablemente de las fuentes del materialismo histórico marxista dejando algunos de sus supuestos y combinando su núcleo materialista con algunas de las nociones señeras de la ecología cultural (por ejemplo, el papel determinante del medio físico) y del evolucionismo social (por ejemplo, la selección cultural de modelos de adaptación socioculturales). Sin embargo, es importante definir las principales diferencias entre el materialismo histórico y el cultural. En primer lugar, es obvio que el segundo representa una forma de materialismo más amplia, ya que concede cierta importancia al medio físico, en mayor medida que lo hiciera Marx. Además, el gran énfasis puesto por el materialismo cultural en los factores demográficos, en especial el papel del crecimiento poblacional y la presión consiguiente, discrepa totalmente del materialismo histórico. Marx reaccionó muy negativamente a la noción malthusiana de que la superpoblación era causa primera de la pobreza, y los marxistas actuales son extremadamente remisos a otorgar al crecimiento y a la presión poblacionales un papel causal importante en la vida social. De hecho, arguyen vehementemente que las tasas de crecimiento poblacional son variables dependientes más que independientes.

Una segunda diferencia importante en el materialismo, cultural e histórico, hace referencia al lugar de lo que Marx denomina relaciones de producción o formas de propiedad de las fuerzas productivas, y que en su opinión son parte fundamental de la base económica. Harris, por otra parte, las situó dentro del componente político-económico de la estructura y afirmó que es importante ver cómo los modos de propiedad económica se configuran a tenor de los modos de producción y reproducción. Sin embargo, debiera señalarse al respecto que Harris no siempre ha sido constante en la aplicación de este argumento teórico formal a casos socioculturales reales. En sus análisis de las sociedades preindustriales y precapitalistas ha considerado en general la forma de la economía como parte de la estructura, pero en el análisis de las sociedades capitalistas modernas ha tratado generalmente las relaciones de producción (bajo el epígrafe común de «economía») entre los determinantes causales capitales del resto de los componentes socioculturales. Así, Harris se aproxima a la posición marxista original cuando aborda el estudio del mundo capitalista moderno.

Por último, Harris ha sido inamovible en su rechazo del componente dialéctico del materialismo histórico. Se ha referido a Hegel como «el mono a hombros de Marx y Engels» y afirmó que la dialéctica no es sino una enrarecida inanidad filosófica. A su juicio, la principal debilidad de la dialéctica reside en la ausencia de principio operacional para especificar qué particular contradicción social puede ser fundamental en un lugar y tiempo dados. Dado que la noción de dialéctica

carece de validez científica, Harris simplemente recomienda abandonarla (véase MATERIALISMO DIALÉCTICO).

Como estudioso que dio nombre y prácticamente creó el materialismo cultural, no sorprende que Harris haya sido el más fervoroso proponente de su aplicación en la investigación, y supera en ello con mucho a cualquier otro antropólogo. En una serie de libros, Harris ha tratado de explicar una gran variedad de fenómenos culturales (Harris, 1974, 1977, 1981, 1985), entre los cuales destacan los TABÚES ALIMENTARIOS y las prácticas especiales (la vaca sagrada de la India, el abominable cerdo de los judíos y musulmanes, el CANIBALISMO azteca y muchos otros), la GUERRA primitiva, la gran ola de BRUJERÍA de la Europa medieval, la evolución a largo plazo de las sociedades humanas, el reciente movimiento feminista en el mundo occidental, la proliferación de CULTOS religiosos y homicidios en Estados Unidos. Otros antropólogos han hecho igualmente valiosas aportaciones aplicando el materialismo cultural a sus investigaciones. Por ejemplo, M. Kay Martin y Barbara Voorhies (1975) han desarrollado una interpretación cultural-materialista de los roles asignados respectivamente a uno y otro género; Mark Cohen (1977) ha hecho lo propio para explicar los orígenes de la agricultura; y Robert Carneiro (1970) ha planteado una famosa teoría materialista del origen del estado. (Un excelente resumen de la amplia aplicación de los principios cultural-materialistas se encuentra en Harris, 1979, pp. 77-114.) SS

Véase también EVOLUCIÓN, MATERIALISMO.

Otras lecturas E. Ross, 1980.

materialismo dialéctico Es tanto una filosofía como un método de investigación histórica asociado con Karl Marx, que vinculaba el pensamiento dialéctico, en especial el hegeliano, con una perspectiva materialista en la que se subrayaba el carácter creativo y transformador del trabajo humano (Marx, 1903, 1963).

Central en el pensamiento dialéctico es la perspectiva de la *totalidad*, a menudo confundida con simple holismo. Aunque la perspectiva de totalidad es una visión del todo, su importancia es primariamente *relacional*. Es decir, más que empezar con objetos discretos, finitos, para colocarlos en relaciones analíticas entre sí, se empieza por las propias relaciones y se considera a los objetos (como «objetos de relación» más que como «objetos en relación») en términos de éstas. En segundo lugar, el pensamiento dialéctico destaca la importancia del *proceso* y su propósito no es producir un análisis estático de las relaciones y los objetos en un momento observacional concreto, sino considerar unas y otros en formación y percibir la direccionalidad de este proceso para conocer el potencial que entrañan. En tercer lugar, el pensamiento dialéctico subraya las *contradicciones*, que deben ser valoradas en términos de las mencionadas premisas. El objeto último es identificar las relaciones internas de una totalidad que actúan en sentidos opuestos y que entrañan posibilidades coexistentes mutuamente opuestas (E. Thompson, 1978).

Vinculado a un análisis materialista centrado en el trabajo humano, el método trata de explicar las formas y relaciones características del trabajo desde un punto de vista sociológico tanto como histórico, o sea, examinar el conjunto de formas y relaciones a través de las cuales se ha movilizado y expropiado el trabajo en el tiempo, en términos de sus relaciones internas y de su relación histórica con otros conjuntos de formas y relaciones (Ollman, 1971). WR

Véase también ANTROPOLOGÍA MARXISTA.

matriarcado Dominación de las mujeres como clase sobre los hombres y sistema por el que los derechos y deberes sobre personas y cosas discurren por línea materna (Webster, 1975, p. 142). Los teóricos sociales del siglo XIX desarrollaron el concepto (también conocido como «derecho materno») para explicar la evolución de la sociedad civil. Entre ellos, el historiador y jurista suizo Johann Jakob Bachofen (1967) y el economista político alemán Friedrich Engels (1902) señalaron que el derecho de la materno definía uno de los estadios más tempranos de la sociedad humana: el gobierno y autoridad de la madre y los ideales de nutrición y pacifismo figuran entre las bases primeras del orden social. El matriarcado sería sustituido por el PATRIARCADO. Muchos seguidores del feminismo cultural a partir de la década de 1970 han hecho suyo el concepto de sociedad matriarcal como modelo para la transformación de las instituciones patriarcales del mundo occidental.
Las sociedades MATRILINEALES se consideraron de naturaleza inicialmente matriarcal. Pero los antropólogos han revelado que los hombres pueden ser económica y políticamente dominantes en ellas, e igualmente que las mujeres pueden gozar de una posición elevada en las sociedades patriarcales. Además, la presencia de la matrilinealidad o de la patrilinealidad en una sociedad no se correlaciona de modo predecible con la prevalencia de los ideales culturales de nutrición o pacifismo. Hoy, la mayoría de los antropólogos creen que no hay ninguna prueba indiscutible de la existencia de un estadio de matriarcado puro. EP

matrifocal Se dice de la relación de parentesco o social centrada en la madre o, en general, en las mujeres. El término se usa sobre todo en referencia a la *unidad doméstica matrifocal* estructurada alrededor de la madre y de la que el padre está ausente o en la que desempeña un papel relativamente superfluo (R. Smith, 1973). MR

matrilateral En lo tocante a las relaciones de parentesco se dice de la basada en la madre o en su estirpe. Por ejemplo, los hijos de un hermano o hermana de la madre son primos matrilaterales. MR

matrilineal *Véase* DESCENDENCIA MATRILINEAL.

matrimonio Enlace socialmente reconocido de un hombre y una mujer conforme a la acepción social de estos términos, típicamente con fines de legítima reproducción, establecimiento de una familia nuclear o creación de una nueva unidad doméstica. MR

matrimonio grupal Es una supuesta forma de matrimonio primitivo presentada como hipótesis por los primeros teóricos del parentesco, en virtud de la cual un grupo de hombres y mujeres se casaban conjuntamente y se aplicaban a la procreación y cría indiscriminada de los hijos. Lewis Henry MORGAN pensó que los SISTEMAS DE CLASIFICACIÓN DE PARENTESCO podrían dar prueba de ello. MR

matrimonio plural *Véase* POLIGAMIA.

Mauss, Marcel (1872-1950) Hijo de la hermana de Durkheim, Mauss abandonó su hogar judío en los Vosgos para estudiar en Burdeos con su tío y en París con el sanscritólogo Sylvain Lévi. Pronto se convirtió en uno de los más estrechos colaboradores de Durkheim en la revista *Année sociologique*, y desde 1901 impartió clases de estudios religiosos en la École Pratique des Hautes Étu-

des. Después de la primera guerra mundial, en la que ganó una medalla al valor, desempeñó un importante papel en la continuación de los esfuerzos de Durkheim y su círculo. También dio clases (a partir de 1926) en el Instituto de Etnología, del que fue cofundador, y (a partir de 1931) en el Collège de France. Se retiró al comienzo de la segunda guerra mundial (Fournier, 1994).

Contrariamente a su más bien austero tío, Mauss gozaba de la amistad, las artes y los paseos por la montaña, y fue muy activo en comités socialistas y en periodismo, criticando el bolchevismo y propugnando el Movimiento Cooperativo. Dejó sin terminar muchos de sus proyectos académicos, incluida su tesis, y aunque trabajó desinteresadamente en pro de la publicación de los libros de sus colegas fallecidos, jamás publicó uno propio. No obstante, sus notas de clase en el instituto fueron publicadas por otros (Mauss, 1947), y sus escritos antropológicos, reunidos póstumamente (Mauss, 1950, 1968-1969).

Mauss no realizó jamás TRABAJO DE CAMPO ni se especializó en una región particular, pero publicando más de quinientos comentarios críticos y recordando todo lo que había leído acumuló una erudición casi enciclopédica. Se movió fácilmente entre el mundo antiguo hebreo o indoeuropeo (sánscrito, grecorromano, germánico) y la etnografía contemporánea (en especial de Australia, el Pacífico insular y la América del Norte nativa), usando a menudo textos en su idioma original.

Aunque a veces estuvo en desacuerdo con su tío, Mauss fue siempre un durkheimiano: tan consciente de la modelación estadística del comportamiento como de las categorías ideológicas subyacentes, y más interesado en la cohesión social que en el conflicto, en la historia del mundo que en el sistema sincrónico, y en la acción individual más que en la colectiva. Dentro de la historia «pura», su idea más discutida es la del «hecho social total»: esas ocasiones que (en el caso límite) aglutinan a la sociedad entera y movilizan todas sus instituciones de modo que ofrezcan aspectos múltiples (socioestructurales, jurídicos, económicos, estéticos, religiosos, etc.). Pero desconfiaba de la abstracción excesiva y conservó siempre un claro sentido de la realidad social vivida.

En su primer ensayo importante, de 1899, interpretó el material filológico sobre el SACRIFICIO en términos de comunicación entre el hombre y Dios (H. Hubert y Mauss, 1964). En 1903 sostuvo con Durkheim que en la sociedad totémica primitiva la CLASIFICACIÓN de los humanos en unidades de estructura social (como los clanes) sirvió como patrón para la clasificación de los reinos naturales y que esta forma de coherencia ideológica se ha roto en el curso de la historia mundial (Durkheim y Mauss, 1963; Allen, 1994). En 1906 contrastó la dispersión demográfica de los campos estivales esquimales con la «efervescencia» ritual característica de sus asentamientos comunales de invierno (Mauss y Beuchat, 1979). Su texto más famoso, publicado en 1925, es ciertamente *The gift* (Mauss, 1954). Aunque los regalos (*gifts*) son ostensiblemente espontáneos, de hecho muchas veces se actúa bajo alguna forma de obligación, no sólo al regalar sino también al recibir y, en su momento, devolver el regalo. Consideró tres estadios evolutivos en el INTERCAMBIO DE PRESENTES. En un sistema de prestaciones totales, los intercambios vinculan a los clanes entre sí; en las sociedades que practican el POTLACH o similares, los regalos son típicamente competitivos o «agonísticos»; y en el mundo moderno, aun persistiendo formas antiguas, domina el MERCADO amoral. Mauss recomen-

dó moderar el individualismo del mercado acentuando la propensión humana a dar al igual que a consumir.

En ensayos posteriores, Mauss (1979) abundó en la obra *Suicide* de Durkheim poniendo de manifiesto la efectividad fisiológica de los imperativos sociales para abandonar la vida, y exploró los modelos culturales de la postura y el movimiento corporales. En su última obra maestra se propone categorizar a la persona como entidad moral, como hiciera respecto de la categoría cognitiva de clase en su ensayo *Primitive classification* (1903): el «personaje» tribal, encarnación de un antepasado mítico del clan, evoluciona hacia una persona contemporánea portadora de derechos humanos universalistas (vease Carrithers *et al.*, 1985).

Otros ensayos maussianos precursores tratan de la magia, la oración, la relación entre sociología y psicología, las relaciones ficticias, la segmentación tribal, la nación, etc. (Mauss, 1950, 1979). Pero el lugar de Mauss en la historia está garantizado no sólo por la calidad de sus principales textos y sus perspicaces observaciones dispersas en el conjunto de su obra (y a la espera aún del merecido reconocimiento), sino también por su influencia en autores de la talla de Granet, LÉVI-STRAUSS y Dumont. Su obra, pese a no ser en ocasiones de fácil lectura, conserva el poder de sugerir e inspirar. NA

Otras lecturas Allen, 1995; Dumont, 1986a; Lévi-Strauss, 1987; J. Parry, 1986.

Mead, Margaret (1901-1978)

Margaret Mead es la antropóloga más conocida del siglo XX. Aunque su influencia en la antropología académica ha perdurado menos, no tuvo par a la hora de relacionar las conclusiones extraídas del estudio de pueblos remotos y manifiestamente extraños con los problemas de la sociedad a la que pertenecía, en particular en lo que se refiere a cuestiones relativas a la ADOLESCENCIA, el GÉNERO y la SOCIALIZACIÓN (en especial de los NIÑOS).

Nacida en Filadelfia en 1901 en el seno de una familia de académicos (su madre era socióloga, y su padre profesor de económicas), Mead formó parte de la segunda generación de discípulos de Franz BOAS en Columbia, donde se doctoró en filosofía en 1929. Fue particularmente influida por sus colegas de más edad Ruth BENEDICT y Edward SAPIR, estrechos amigos con quienes fundó el movimiento de CULTURA Y PERSONALIDAD que se propuso relacionar la antropología cultural con la psiquiatría y la psicología.

Mead fue una de las primeras mujeres en la antropología norteamericana en emprender exhaustivos trabajos de campo en ultramar, empezando en el Pacífico con el estudio de las adolescentes. En su libro *Coming of age in Samoa* (1928) sostiene que las tribulaciones asociadas con la adolescencia en Estados Unidos no se dan en Samoa y que, por tanto, eran producto de la cultura, no de la biología. Nuevos trabajos de campo a finales de la década de 1929 y en los años posteriores dieron por resultado un notable número de monografías académicas, pero fueron *Coming of age* y otras obras similares las que cimentaron su fama. Hay que destacar *Growing up in New Guinea* (1930), centrada en la socialización infantil y las relaciones intergeneracionales en un pueblo manus, *Sex and temperament in three primitive societies* (1935), donde incidía en la plasticidad de los roles de género en hombres y mujeres, y *Male and female* (1949), examen transcultural comparado del género a mayor escala.

Estas obras tenían mucho en común: iban destinadas a un lector popularlantanto como a los antropólogos, abordaron como tema central un problema social a la sazón importante en Estados Unidos, y se sirvieron de datos transculturales para

establecer paralelos (por implicación y directamente) con aspectos específicos la vida norteamericana que Mead sometió a crítica. Le ganaron no poca fama en su día y se siguen editando en la actualidad. La principal excepción en su trabajo divulgador en este período fue su empeño precursor, junto con Gregory Bateson, para documentar la socialización en Bali describiendo el proceso social, la expresión corporal y la dinámica espacial en una película. Esta obra clásica (G. Bateson y Mead, 1942) fue muy admirada en el campo de la antropología (véase FOTOGRAFÍA), pero no tuvo gran impacto fuera del campo profesional.

Al comienzo de la segunda guerra mundial Mead había abandonado en gran medida sus trabajos de campo, pero se había volcado en una amplia gama de estudios comparados. Resuelta defensora de la idea de que la socialización de los niños tiene gran impacto en la formación del CARÁCTER NACIONAL (Mead, 1953a), publicó un estudio sobre la cultura norteamericana desde esta perspectiva (Bateson y Mead, 1942). Intervino con Ruth Benedict en un gran proyecto para estudiar la «cultura a distancia» centrado en aquellos lugares donde, por razones políticas o por extinción, las culturas no podían ser directamente estudiadas (Mead, 1953c). En esta época Mead participó también activamente en proyectos de carácter internacional patrocinados por el gobierno como DIETA y DESARROLLO (Mead, 1953b, 1964). Particular interés reviste su trabajo sobre las transformaciones ocurridas entre los manus de Nueva Guinea desde sus trabajos iniciales en la región con Río Fortune veinticinco años antes (Mead, 1956).

A lo largo de toda su carrera Mead estuvo asociada con el Museum of Natural History de Nueva York. Esta base le había proporcionado la flexibilidad necesaria para su variado trabajo, pero como institución distó de prestarle ayuda sustancial, y sólo la promovió a un cargo de dirección, y aun con reservas, tras cuarenta años de servicio y cuando ya estaba cercana su jubilación. Al final de su vida se había convertido en una especie de icono antropológico, asistida por un gran personal, comparecencias en el Congreso o discursos frente a grandes audiencias acerca de cómo mejorar las relaciones intergeneracionales. Publicó su autobiografía en 1972, *Blackberry winter*, donde mezcló temas de su vida profesional y de su vida personal. Murió en Nueva York en 1978.

Lo normal es que la vida académica del investigador cese con su muerte. Sin embargo, uno de los debates más importantes con Mead como protagonista tuvo lugar tras su fallecimiento, cuando Derek Freeman publicó *Samoa: the making of an anthropological myth* (1983). Freeman tachaba a Mead de haber sido engañada por sus informantes, acusándola de no haber entendido a la cultura samoana, doble engaño en opinión de aquél porque Mead había resuelto *ab initio* dar con pruebas que confirmaran la premisa de Boas de que la naturaleza humana era determinada por la cultura, no por la biología. La Samoa de Freeman, en cambio, estaba marcada por la violencia y la competición, y la sexualidad distaba de ser libre y abierta. Ocioso es decir que se sucedieron los debates y libros al respecto, con un temario cada vez más extenso y disperso que abarcaba desde la realización del TRABAJO DE CAMPO a la validez de los datos y argumentos teóricos, la historia de la antropología y no pocas acusaciones *ad hominem* (L. Holmes, 1987; Orans, 1996). Pese a la imposibilidad de defenderse personalmente con ayuda de sus asistentes, la obra de cincuenta años de Mead capeó el temporal, con la jarcia algo maltrecha pero firme, y convocó renovado interés en los temas que había ido desarrollado a lo largo de toda su vida. TB

Otras lecturas *American Anthropologist*, 82 (1980), pp. 261-373 [colección de artículos «In memoriam: Margaret Mead, 1901-1978»]; M. Bateson, 1984; Gordan, 1976; Handler, 1990; J. Howard, 1984.

menstruación Evento fisiológico propio de muchachas y mujeres en edad núbil en todo el mundo. Aunque así parece definirse un proceso biológico invariable que no justifica el examen antropológico, de hecho este período posee significados distintos: en las diversas culturas, la sangre menstrual y la propia mujer que la produce originan juicios positivos, negativos, neutros y ambivalentes.

Algunos TABÚES giran en torno al supuesto de que la SANGRE menstrual es especial y posee poderes singulares. Que éstos sean denigrados o valorados depende de las ideas locales y de las estructuras de poder que circunscriben las relaciones de GÉNERO. Por ejemplo, los beng de Costa de Marfil ven en la sangre menstrual un signo de fertilidad, y su estructura política ordena la participación de hombres y mujeres en todos los niveles. Una tabú que prohíbe a las mujeres beng menstruantes el trabajo en sus campos no es indicativo de opresión, sino señal del esfuerzo por segregar la fertilidad humana de la fertilidad natural de los bosques y de los campos y de la fertilidad sobrenatural de los espíritus (Gottlieb, 1988b).

En otros lugares, cuando varias mujeres menstruantes ocupan colectivamente un espacio discreto (llamado a veces «cabañas de menstruación»), el hecho puede verse como una bienvenida pausa en su actividad normal y hasta como ocasión de placentera sociabilidad con otras mujeres en igual situación. Por otra parte, la segregación menstrual durante diez días cada mes entre los judíos señalaba tradicionalmente una imagen general de las mujeres menstruantes como contaminadas y portadoras del MAL hasta que el baño ritual *mikvah* las purificaba (R. Cernea, 1981, pp. 62-63), aunque recientemente algunas mujeres judías norteamericanas han rechazado esta opinión (Kaufman, 1991). Entre los tuaregs kel ewey del Níger, la existencia de tabúes menstruales sirve para destacar fundamentos sociológicos como las distinciones de CLASE entre las elites y los campesinos, más que ideologías de género *per se* (Rasmussen, 1991).

Otras sociedades revelan con su catálogo de tabúes menstruales una ambivalencia estructural en lo relativo a la menstruación y a las mujeres como grupo (M. Douglas, 1966). Por ejemplo, las mujeres yurok de California se autosegregaban tradicionalmente durante los diez días perimenstruales de cada mes. Y si algunos hombres yurok parecen haber considerado el período menstrual de la mujer como fuente simbólica de contaminación, hay pruebas de que muchas mujeres lo veían como ocasión renovadora de poderes espirituales por el baño que les imponía en ríos purificadores (Buckley, 1988). Similarmente, algunas mujeres taiwanesas consideran sus períodos como medio para conservar la salud más que como causa contaminante, como proclaman los hombres (Furth y Ch'en, 1992). Los khanthy siberianos entienden que la menstruación es contaminante, pero que aumenta de algún modo el poder de las mujeres en los campos espiritual y ritual, especialmente a medida que envejecen (Balzer, 1981).

La sangre menstrual es diferente de la venosa no sólo biológicamente (no se coagula), sino también culturalmente: son muchos los pueblos que la consideran particularmente potente y dotada de propiedades místicas; de aquí procede la costumbre dominante de limitar su presencia al ámbito más privado, y aun la

prohibición de verla o tocarla (razón del extendido tabú sobre las relaciones sexuales durante la mensturación). Sin embargo, y precisamente por los poderes que se le atribuyen, la sangre menstrual puede usarse con determinados fines, ya de BRUJERÍA, ya en pociones eróticas. Los asante de Ghana, por ejemplo, celebran la menstruación con elaborados rituales para celebrar el paso de las muchchas a la pubertad, y sus brujos se protegían tradicionalmente de los hechizos malignos embadurnándose con escobillas untadas de sangre menstrual; y eso a pesar de que en general la consideraban tan peligrosa que las mujeres que violaban determinados tabúes eran indefectiblemente ajusticiadas en la época precolonial (Buckley y Gottlieb, 1988a).

Aunque los ejemplos expuestos en lo precedente ponen de manifiesto la existencia de un elaborado repertorio de prácticas culturales en torno a la menstruación, el cuadro presentado no es universal. Los rungus de Borneo, por ejemplo, carecen de semejantes tabúes acerca de la menstruación, considerada con indiferencia por ambos sexos (L. Appell, 1988). Y los síntomas psicológicos del síndrome premenstrual (SM), tan comunes en las sociedades occidentales (E. Martin, 1987), no se dan en, al menos, algunos colectivos preindustriales (Gottlieb, 1988a). Al propio tiempo, algunas mujeres de las naciones industrializadas inventan actualmente sus propios rituales menstruales para celebrar el ciclo y contrarrestar el cuadro de síntomas del crecientemente hegemónico SM (Owen, 1993).

La biología y la psicología de la menstruación varían también entre culturas. Así, donde es poco o nulo el esfuerzo por limitar los embarazos, las mujeres la presentan raramente y la amamantación frecuente y prolongada suprime el ciclo durante años tras el parto (véase REPRODUCCIÓN). La duración del propio ciclo menstrual puede reducir igualmente su frecuencia. Por ejemplo, entre los gainj de Nueva Guinea la duración media del ciclo es de treinta y seis días (P. Johnson *et al.*, 1987). Además, en escenarios no occidentales y preindustriales, la menarquía se ha dado mucho más tarde que en los países occidentales contemporáneos, acortando así la duración del ciclo entero (Laslett, 1973). Por último, cuando las mujeres viven juntas en hábitats reducidos o experimentan igual exposición a la luz, la cronología global de la menstruación puede acomodarse al ciclo lunar (M. McClintock, 1971). La tendencia de las mujeres a menstruar bien con la luna nueva, bien con la llena, puede estar incluso codificada culturalmente en rituales (Lamp, 1988) y mitos (Knight, 1991). En suma, es mucha la variabilidad transcultural tanto en la biología de la menstruación como en las maneras y modos con que es vista y tratada. La menstruación es menos un dato biológico que un evento cultural generador de experiencias enormemente diferentes en las mujeres. AG

Véase también ADOLESCENCIA, RITOS Y CULTOS DE FERTILIDAD, GÉNERO, PUREZA/POLUCIÓN, RITOS DE PASO.

Otras lecturas C. Bailey, 1993; Brumberg, 1993; Delaney *et al.*, 1993; Golub, 1983; Lupton, 1993; McKeever, 1984; Sobo, 1992.

mercado Lugar en el que compradores (demanda) y vendedores (oferta) se reúnen para efectuar intercambios. La extensión del mercado puede variar considerablemente, desde un local específico hasta una región, un país o el planeta en su totalidad.

Hay importantes diferencias entre las economías cuyo modo primario de asignación de recursos es una red de mercados que se autorregulan y una economía de mercado. Mientras que los antropólo-

gos han escrito abundantemente sobre la segunda (J. Alexaner, 1987; Beals, 1975; Bohannan y Dalton, 1962; S. Cook y Diskin, 1976; Dewey, 1962; C. Geertz, 1979; Hodges, 1988; Tax, 1953), no han contribuido gran cosa a nuestro conocimiento analítico de las primeras, salvo por medio del contraste con ciertas instituciones en las sociedades tradicionales. Cabe decir que la mayoría de los antropólogos que han discutido estas materias no han descrito adecuadamente los intercambios en el mercado. Como dijera recientemente un antropólogo: «A grandes rasgos, las instituciones de regalo "maussianas" han gozado de buena prensa en antropología, los "bienes de consumo" no. "Regalo-reciprocidad-bueno/mercado-intercambio-malo" es sólo una fórmula fácil de memorizar» (Gell, 1992b, p. 142).

El economista Alfred Marshall (1890, I, pp. 324-325) definió «mercado» como región o área localizados en el espacio y tiempo donde los precios de una misma cosa convergerán hacia la uniformidad independientemente de los costes de transporte. Las diferencias en precios observadas en mercados locales y regionales distintos incentivan a vendedores, compradores y poseedores de recursos a buscar beneficios trasladándose de un mercado que los presenta bajos a otro que los ofrece altos. La consecuencia es que se reducen los diferenciales de precio y se amplía el espacio geográfico con igual precio para el mismo bien. Los mercados inicialmente remotos entre sí son los que mejor se integran, proceso estimulado por determinados eventos críticos: (1) mejoras de transporte y flujo libre de información; (2) más importante: relajación de cortapisas institucionales sobre el consumo (abrogación de varias formas de restricción suntuaria) y sobre la movilización de recursos de modo que «los factores de producción» puedan combinarse de diferentes formas y desplazarse de una aplicación a otra según los dictados de «racionalidad económica» más que desplegados conforme a la costumbre o los intereses políticos. Con las fuerzas de la oferta y la demanda actuando libremente y con la ampliación de mercados, el sector productivo responde con una mayor DIVISIÓN DEL TRABAJO y un aumento de la producción económica (W. Rothenberg, 1992).

Así, en una economía de mercado, los diferentes lugares de operación se unen para formar una red integrada de naturaleza en gran medida autorreguladora: los bienes aparecen en el mercado y lo abandonan en respuesta a las variaciones de precio más que a directrices de alguna institución política central. Es esta red de mercados el medio principal de asignación de bienes y servicios en semejante economía, incluidos los bienes de consumo y los factores de producción (tierra, trabajo, dinero). Y una de las formas en que el mercado desempeña esta función asignadora es actuando como mecanismo colector a la vez que dispensador de información: el mercado lista y analiza las preferencias (reflejadas en las compras) de numerosos compradores y vendedores y las expresa en forma de un margen de precios que, por igual mecanismo, tiende a alcanzar un punto de «equilibrio» que, se dice, «aclara el mercado». Estos precios de mercado actúan además a modo de señales que ilustrar a los productores sobre qué cantidad y clase de bienes producir, encauzando así los recursos en conformidad óptima con las preferencias de los consumidores.

Las clases de mercado más intensivamente investigadas por los antropólogos son las de carácter local, más que los sistemas integrados y autorreguladores característicos de las modernas economías industriales. Cuando estos mercados locales se dan en las sociedades modernas, como ocurre con los «mercados agrope-

cuarios», son claramente marginales y su función asignadora de medios en el conjunto económico es menor. Los mercados locales con presencia prominente en el panorama económico se encuentran típicamente en las sociedades CAMPESINAS o, históricamente, en los estados agrarios. También suelen encontrarse en centros urbanos no industrializados o preindustriales donde tradicionalmente se obtiene en mayor grado la llamada «paz del mercado». Los mercados se asocian también con economías —o enclaves rurales— en los que la UNIDAD DOMÉSTICA sigue funcionando como importante unidad de producción. Cuando las empresas reemplazan a las unidades domésticas como unidades productivas primarias en la economía, dejan de lado totalmente al mercado y buscan redes de comercialización emergentes como lugar donde proceder a sus transacciones. Por último, estos mercados reúnen a compradores y vendedores de diferentes comunidades en un momento y un emplazamiento dados con objeto de efectuar intercambios; de donde que tengan cárcter periódico y que se les tenga por contingentes.

Los mercados tradicionales y los mercados de los economistas tienen muchos rasgos en común: compradores, vendedores, precios y fluctuaciones en la demanda y en la oferta. Al propio tiempo tienden a diferir en algunos aspectos importantes. En los sistemas con mercados locales, las trabas institucionales y las frecuentes ineficiencias observadas en los transportes y las comunicaciones tienden a dificultad la movilidad de recursos, con gravitación negativa consiguiente en factores de producción como la tierra y la mano de obra, que, tanto históricamente como en las sociedades agrarias contemporáneas, se han adjudicado principalmente atendiendo a la costumbre y a la tradición, asociadas con las obligaciones de parentesco y comunitarias más que a través de la «impersonalidad» del mercado económico. De donde que los precios vigentes en el mercado local no incidan en el resto del sistema ni sirvan como incentivo y guía para las sociedades productivas, como sí sucede en las que se organizan en función del mercado. Igualmente notable es en este sentido el hecho de que los precios de productos iguales no tienden a convergir hacia la uniformidad en diferentes mercados regionales más o menos remotos entre sí. De hecho, los bienes producidos reflejan a menudo de tal manera las habilidades y ecologías locales que no queda claro qué significa «producto igual» en este contexto. Dadas estas condiciones, los mercados no se vinculan en un sistema de mercado integrado y las uniones que pueden presentar son con frecuencia parciales e incompletas. En muchos países en vías de desarrollo encontramos una red de mercados emergentes al lado del modelo tradicional de fragmentación regional, que sigue surtiendo a la población campesina. DK

Otras lecturas J. Alexander y Alexander, 1991; Belsahw, 1965; Dalton, 1973; Dilley, 1992; Plattner, 1985; K. Polanyi *et al.*, 1957; W. Skinner, 1964-1965; Carol Smith, 1974.

mestizo Persona de RAZA mixta en las antiguas colonias españolas de las Américas, en general de ascendencia mixta indígena y española. MR

método comparativo Es aquel que implica el uso de datos etnográficos de numerosas clases de sociedad como base para construir una tipología evolutiva que presumiblemente representa una secuencia histórica real en el curso de las diferentes sociedades. Los evolucionistas del siglo XIX se sirvieron intensivamente de este método para la construcción de sus esquemas de evolución y

fueron muy criticados por ello por la escuela antropológica boasiana. Críticos más recientes del evolucionismo, como Robert Nisbet, han mantenido estas críticas afirmando, igual que hicieran los boasianos, que el método comparativo implica un salto inferencial demasiado grande para resultar plausible. El uso del método comparativo ha sido propugnado, no obstante, por Marvin HARRIS (1979), Robert Carneiro (1970) y Elman Service (1960), entre otros. Harris señaló que el método es susceptible de cierto abuso, pero que en principio es fiable. Además observó que ha sido asimismo usado por los biólogos evolutivos y astrónomos para ordenar los datos de sus campos de estudio respectivos; ¿por qué, pues, debiera ser vetado en las ciencias sociales? Una conclusión realista podría ser que el método comparativo se justifica en la medida en que las tipologías evolutivas construidas a partir de datos etnográficos hallan cabal correspondencia en las históricas, es decir, en aquellas establecidas por los arqueólogos e historiadores. De hecho, así aparece en el mejor trabajo evolutivo contemporáneo. Aunque los rápidos logros de la investigación arqueológica en decenios recientes hacen menos necesario el método comparativo de lo que antaño fue, sigue siendo una importante herramienta metodológica y así continuará en uso. SS

Véase también EVOLUCIÓN, ESTADIOS EVOLUTIVOS, PARTICULARISMO HISTÓRICO.

Otras lecturas A. Johnson y Earle, 1987 [un buen ejemplo de importante trabajo evolutivo reciente tributario en gran medida del método comparativo y que representa una colaboración entre un antropólogo cultural y un arqueólogo].

métodos cualitativos Procedimientos para el análisis de datos brutos consistentes en palabras o imágenes más que en números. Estos datos brutos pueden ser preexistentes, como en los documentos históricos, o creados por el proceso de investigación, por ejemplo, a través de entrevistas. En la investigación cualitativa, la recogida de datos y los métodos de análisis no están estandarizados sino que son singulares, a menudo con recurso a una gran variedad de métodos que se aplica de modo iterativo y ajustados a las peculiaridades del problema investigado. Entre los métodos informales se cuentan la OBSERVACIÓN PARTICIPANTE y las entrevistas abiertas (H. Bernard, 1994). Las metodologías formales de recogida de datos incluyen la entrevista estructurada, como el análisis de protocolos (Ericsson y Simon, 1980) y las tareas de categorización (Weller y Romney, 1990). Otros enfoques formales son:

1. Análisis textual (Werner y Schoepfle, 1987), incluido el de contenido (R. Weber, 1990), que es cuantitativo en el sentido de contar palabras, pero cualitativo por centrarse en un solo documento.
2. Gráficas conceptuales que adoptan dos formas principales según sean los nodos mentales o físicos, e incluyen diagramas o un conjunto de objetos o propiedades vinculados por relaciones causales postuladas de varios tipos. Las aplicaciones psicológicas comprenden redes semánticas como los «modelos culturales» (D'Andrade, 1990; Holland y Quinn, 1987), el «registro de actividad» (Werner y Schopefle, 1987) y las CLASIFICACIONES de la etnociencia popular (Weller y Romney, 1990). La interpretación física de los nodos se da primariamente en el campo del análisis de redes sociales, cuyos nodos los constituyen bien actores generalizados, bien grupos, organizaciones y estados, o también sucesos con coparticipación de actores (Wasserman y Faust, 1994).
3. Modelos inferenciales basados en reglas o en árboles de decisión (C. Gladwin, 1989) y sistemas expertos de base

informática (Benfer *et al.*, 1993) o lógica, como los métodos del álgebra booleana de Ragin (1987), en este caso combinados con métodos de aleatorización informática para obtener valores de probabilidad asociados con combinaciones lógicas de las variables observadas.

Históricamente, los métodos cualitativos y cuantitativos se han considerado de carácter respectivamente «interpretativo» y «analítico». La investigación cualitativa en la ciencia social empezó en forma de narrativa de viajes de los exploradores que hacían uso de los métodos clásicos de observación participante en antropología y de la entrevista informal de la sociología. El enfoque principal se centraba siempre en la recogida de datos, introducción en el campo de estudio, técnicas de entrevista, métodos etnográficos y similares, mientras que la consideración analítica solía tener a lo sumo carácter secundario. En textos recientes se ha subrayado la necesidad de desarrollar métodos más explícitos y fiables para el análisis de datos cualitativos.

La diferencia entre los enfoques formales cualitativo y cuantitativo puede verse en sus diferentes «orientaciones» analíticas. Aunque el objeto de la investigación cuantitativa es casi siempre (al menos implícitamente) el explicar casos, cabe decir que, analíticamente, la mayoría de los métodos cuantitativos al uso tienden a la acumulación casuística. El interés suele ponerse en aislar los temas más importantes característicos del colectivo. Por ejemplo, los métodos estadísticos convencionales determinan en qué medida un cambio dado en una variable independiente afecta al resultado o variable dependiente. Los métodos cualitativos, por su parte, se interesan por las relaciones estructurales entre factores internos de los casos. No se interesan necesariamente en la posibilidad de generalizar más allá del caso individual: es el conocimiento del caso individual el que encierra valor intrínseco. Como M. Miles y A. Huberman (1994) observaron, aunque hay métodos cualitativos de estudio cruzado (Ragin, 1987) y «análisis comparados cualitativos» o «teoría fundamentada» (A. Strauss y Corbin, 1990), típicamente se limitan a un número relativamente pequeño de casos y centran su interés en comprender la necesaria configuración de los factores causales.

Aunque es sabido que los números pueden engañar, desde la revolución POSMODERNISTA de la década de 1980 se ha reconocido que también las palabras y las imágenes pueden falsearse o interpretarse mal (Manganaro, 1990; Sanjek, 1990a; van Maanen, 1988). Procede, por tanto, el análisis de fiabilidad y la validación de todo estudio, hecho que ha sido desatendido en la investigación cualitativa. Los datos usados para construir una teoría son con demasiada frecuencia los mismos que se usan para verificarla (A. Strauss, 1987). Parece probable, no obstante, que aumente el uso de métodos de aleatorización y muestreo para atender al problema de los grados de libertad de las inferencias estadísticas clásicas surgidas de la investigación cualitativa basada en pocos casos y muchas variables.

Los ordenadores han adquirido un papel cada vez más relevante en el análisis cualitativo. Además de la generalización de logiciales de aleatorización y muestreo, se prevé la pronta aparición de programas para el análisis de datos visuales. El reconocimiento de modelos visuales es hoy un área privilegiada de la llamada inteligencia artificial (Hildreth y Ullman, 1989), y las técnicas pueden ser rápidamente trasladadas a cualquier información visual. Aunque el análisis de datos iconográficos sigue revelándose muy subdesarrollado en las ciencias sociales (véase, no obstante, Ball y Smith; Harper, 1989), se suceden los nuevos de-

sarrollos por parte de estadísticos imaginativos y científicos sociales (junto con programadores informáticos) que empiezan a hacer numéricamente abordables campos que antes se consideraba incuantificables. Las primeras incursiones al respecto se efectuaron hace ya algunos decenios con el desarrollo de una variedad de métodos llamados de escala multidimensional (EMD), análisis de correspondencia y optimización de escala. Por ejemplo, algunos sociólogos han presentado recientemente métodos lógicos o empíricos para contrastar narrativas, un área tradicionalmente muy alejada de la ciencia cuantitativa (Abell, 1987; Abbott, 1992; Heise, 1991). La estrategia básica de estos métodos formales de análisis de narrativas es (1) determinar una tipología de eventos en una narrativa; (2) determinar cómo se estructuran secuencias dada de estos eventos (dar con una gramática que describa modelos en historias individuales); y (3) desarrollar un marco en el que quepa comparar estructuras diferentes (determinar la generalidad o alcance de aplicación de estructuras particulares). Una vez identificados los tipos básicos de estructura de las secuencias cabe inferir, a partir de bases de datos independientes, las causas que vinculan en ellas a pares de sucesos. Estos enfoques comparativos hacen posible que las unidades de análisis sigan vías causales múltiples en circunstancias específicas convirtiéndolos en casuística o históricamente específicos (Abbott, 1988). Así, cabe esperar que la frontera entre los métodos cualitativos y los cuantitativos siga moviéndose. RA y MMD

Otras lecturas Denzin y Lincoln, 1994; C. Gladwin, 1989; Weller y Romney, 1988; Wolcott, 1994.

métodos cuantitativos Procedimientos aplicados al análisis de datos numéricos. Aunque es posible tomar medidas en cualquier conjunto de datos (incluidos observaciones, entradas de diario, documentos históricos, cuestionarios y fotografías) es necesario ponerlas en formato numérico antes de proceder a su análisis. Cada tipo particular de medida se denomina «variable» y los individuos u objetos, «unidades» o «sujetos». Si sólo se toma una medida de cada unidad, los datos se denominan de «univarianza»; si se toman dos o más medidas, se denominan de «multivarianza». En la mayoría de las investigaciones empíricas suele medirse simultáneamente un determinado número de variables en cada unidad. Los valores numéricos asignados a cualquier variable pueden responder a una escala cualitativa (categórica, ordinal) o cuantitativa (intervalo, ratio).

Los métodos cuantitativos formales han venido siendo usados en antropología desde hace más de un siglo. Harold Driver (1953) describió el uso creciente de métodos estadísticos en antropología durante la primera mitad del siglo XX, y aplicaciones y desarrollos más recientes se analizan en el *Journal of Quantitative Anthropology* (véase en particular Read, 1989 para la arqueología, K. Weiss, 1989, para antropología biológica, y Romney, 1989, para antropología cultural y social). En su mayoría, los métodos cuantitativos de uso común en antropología han sido tomados de otras disciplinas: regresión múltiple y variantes de la econometría; análisis factorial y escalamiento multidimensional de la psicología; análisis de categorías multivarianza de la sociología y la estadística, etc.

1. Métodos cuantitativos-estadísticos introductorios

Bernard (1988) ofreció una discusión no técnica de numerosos temas que habitualmente constituyen prerrequisitos para la aplicación de cualquier método cuantitativo, incluidos el muestreo, los

niveles de medida de las variables, los métodos de recogida de datos y la construcción de escalas e índices. El libro incluye también análisis elementales de diversos métodos estadísticos. David Thomas (1986) presenta una introducción elemental a los métodos estadísticos clásicos, como la correlación y regresión de dos variables, pruebas *t*, análisis de varianza, y métodos no paramétricos como ji cuadrado, gamma y tau-b, con aplicación a un gran número de problemas antropológicos.

2. Regresión múltiple y extensiones

El modelo de regresión múltiple es caballo de batalla de la modelación estadística aplicada en las ciencias sociales contemporáneas. El modelo de regresión trata de explicar en la mayor medida posible la varianza de una variable dependiente continua Y usando una combinación lineal de k variables X independientes, $b_1X_1 + b_2X_2 + ... + b_kX_k$. Las variables X son continuas o ficticias, o producto de ambas (efectos de interacción). Las variables ficticias sólo toman valor 1 o 0 y se usan para indicar la presencia (1) o ausencia (0) de rasgos de interés. La magnitud y significación estadística de los coeficientes de regresión individuales (los b) encierran el mayor interés dado que un coeficiente de regresión estadísticamente significativo suele tomarse como indicativo en apoyo de la teoría que sugiere la variable correspondiente como explicación parcial de la variación de Y. Suele interesar asimismo el examinar la proporción de variación en Y explicada por todas las variables X simultáneamente, como en el caso del estadígrafo R^2. Aunger (1994a) aporta un ejemplo reciente del uso de la regresión en antropología cultural para examinar la abstinencia de determinados alimentos.

En los últimos decenios han encontrado aplicación en antropología algunas extensiones importantes del modelo de regresión uniecuacional a la de estructura multiecuacional. Los análisis de vías implican la descripción de un conjunto de ecuaciones de regresión en las que las variables dependientes de ecuaciones previas pueden tratarse como independientes en las siguientes. El hecho se corresponde con los efectos causales unidireccionales que cursan de unas variables temporales previas a otras posteriores en un sistema teórico. Aunque sujetos a algunas restricciones, estos modelos multiecuacionales recurrentes permiten estimaciones fáciles ecuación por ecuación usando los procedimientos de regresión al uso. Los antropólogos se han servido de estos métodos para examinar problemas como la DIVISIÓN DEL TRABAJO (J. Goody y Buckley, 1980) y la MODERNIZACIÓN en el África rural (Hadden y DeWalt, 1974).

En algunos casos, los supuestos de que todos los efectos causales son unidireccionales carecen de realismo, y en las ecuaciones estructurales procede incluir los efectos recíprocos entre algunas variables. Cabe especificar entonces sistemas no recurrentes que permitan la retroaferencia recíproca entre al menos dos variables dependientes. Un ejemplo al respecto lo da el uso de datos transculturales para investigar la relación entre la especialización artesana y las prácticas agrícolas (Dow, 1985).

Subyace al modelo de regresión un importante supuesto: las observaciones deben ser estadísticamente independientes entre sí; de otro modo, las estimaciones de coeficiente de regresión serán imprecisas o sesgadas o ambas cosas (problema de Galton). Si la forma de la interdependencia entre unidades puede medirse, cabe especificar y evaluar un modelo de regresión para la autocorrelación de la red o global que suministre estimaciones precisas y sin sesgo. Dow (1984) propor-

cionó al efecto un ejemplo empírico, y Hodder y Orton (1976) aportaron diversas aplicaciones a temas antropológicos. Los procedimientos de regresión usuales no permiten estimaciones fiables si la variable dependiente no es continua. El modelo de regresión logístico es apropiado si la variable dependiente no tiene más calificación que 0,1. Este método se ha aplicado al examen de errores en las respuestas a los cuestionarios para recoger datos de entrevista (Aunger, 1994b) y a la composición de rebaños entre pueblos pastores (Kuznar, 1991). Si la variable dependiente es multicategórica (por ejemplo, el estado del empleo), codificada como conjunto de variables ficticias de segundo orden, cabe aplicar el modelo de análisis de probitas.

3. Otros modelos con variables mútiples

Muchos métodos estadísticos multivarianza son extensiones directas de procedimientos univarianza a métodos correspondientes con múltiples variables dependientes e independientes. El análisis de correlación canónico trata de hallar una combinación lineal de un conjunto de variables continuas con correlación óptima con una combinación lineal de un segundo conjunto de variables continuas. Si uno de los conjuntos de variables (que se considera dependiente) se compone de variables ficticias 0,1 definitorias de la pertenencia al grupo, el análisis de discriminación trata entonces de hallar una o más combinaciones lineales de un conjunto de variables independiente que óptimamente asigne los individuos a los grupos correspondientes. Lydia Gans y Corinne Wood (1985) han aplicado este método a la diferenciación de mujeres que sustentan nociones diferentes sobre el tamaño de la familia ideal. Si se considera que el conjunto de variables ficticias es el independiente (de tratamiento), el análisis multivarianza ensaya la hipótesis de la igualdad de vectores de valores medios para las variables continuas de cada grupo. Allen Johnson y Clifford Behrens (1989) han usado este modelo multivarianza para estudiar los datos de uso del tiempo en una muestra de sociedades.

4. Análisis multivarianza categorizado

Cuando todas las variables de un modelo son categóricas, los datos de frecuencia pueden representarse en una clasificación cruzada o tabla de contigencia en la que, en general, cada combinación de categorías se observa más de una vez. Los modelos lineales logarítmicos permiten el análisis de los efectos de las variables individuales y combinaciones pertinentes en los logaritmos de las frecuencias en las celdas de una tabla multidimensional. Aunque presentan algunas similaridades con los modelos lineales, los logarítmicos no distinguen una variable dependiente. La interpretación de resultados de un modelo lineal logarítmico se centra más bien en los efectos principales de las variables individuales y significación de las interacciones bidireccionales o multidireccionales entre variables. (Con sólo dos variables categóricas no es sino la prueba ji-cuadrado al uso.) El modelo lineal logarítmico también permite establecer algunas restricciones en una o más celdas, como la omisión de combinaciones imposibles (por ejemplo, el cáncer de ovario en el hombre), proporcionando así gran flexibilidad de análisis. Cuestiones antropológicas abordadas con estos métodos han sido, por ejemplo, las relaciones entre técnicas agrícolas, el trabajo femenino y la poliginia (M. Burton y Reitz, 1981), así como la endogamia (D. Strauss y Romney, 1982). (Dow (1989) examinó el uso de procedimientos ji-cuadrado de inferencia cuando las unidades muestra-

les no son independientes entre sí. Si la teoría permite identificar una variable dependiente, el modelo lineal logarítmico puede usarse como medio apropiado para ajustar un modelo logarítmico cuando todas las variables independientes son categóricas. Para una o más variables medidas a nivel ordinal, Clogg y Shihadeh (1994) y Agresti (1984) presentaron una serie análoga de modelos ordinales categóricos con variables múltiples que aprovechan la información de rangos adicional. A su vez, Van de Geer (1993) aportó un análisis de base geométrica (a diferencia de la algebraica) del análisis de datos categóricos con variables múltiples.

5. Representación de datos: escalamiento y agrupamiento

Los métodos multivarianza discutidos en las secciones precedentes cuentan con procedimientos inferenciales asociados que permiten ensayar hipótesis acerca de modelos o estructuras en datos *a priori* de interés. Otros métodos tienen por objeto la exploración y descripción de la estructura subyacente a un conjunto de datos de variables múltiples.

La principal idea del análisis de componentes principales (acp) es reexpresar un conjunto de variables correlacionadas como otro de mucho menor tamaño de variables no correlacionadas que son combinaciones lineales de las originales. La primera de las nuevas variables, o primer componente principal, es esencialmente una escala o dimensión a lo largo de la cual se distribuyen máximamente (presentan varianza máxima) las unidades N. Los componentes adicionales también muestra varianza máxima dado que son ortogonales a todos los precedentes. El registro de los N objetos o unidades en un espacio euclidiano usando como coordenadas los valores de los dos o tres primeros componentes puede poner de manifiesto interesantes rasgos estructurales de los datos. Dunteman (1989) ofrece un análisis relativamente simplificado y con ejemplos.

El escalamiento multidimensional (EMD) es un método similar para delimitar un espacio de baja dimensionalidad donde registrar las unidades muestrales para revelar las posibles estructuras subyacentes en los datos. Las diferencias en estos dos métodos de reducción y representación de datos residen primariamente en (1) los datos de entrada (ACP requiere la matriz usual N-unidades muestrales $\times$ p-variables, mientras que EMD requiere una matriz $N \times N$ de valores de «proximidad» –similaridad o disimilaridad– entre cada unidad muestral) y (2) el peso de las variables (en ACP se conocen las variables relevantes y su escala de medidas, pero en EMD sólo se requieren «proximidades» emparejadas entre unidades, o variables, y las escalas subyacentes relevantes deben ser inferidas de los ejes de los diagramas espaciales resultantes).

Los EMD no métricos también pueden reportar diagramas de dos y tres dimensiones en el espacio euclidiano, incluso cuando las proximidades entre las unidades se ordenan por rangos. Kruskal y Wish (1978) ofrecieron una introducción divulgativa a los EMD, cuya aplicación a la antropología fue descrita por Romney (12980) y Magana *et al.* (1995). El análisis de correspondencia (AC) (también llamado «de escala doble» u «óptima») representa simultáneamente unidades (filas) y variables (columnas) de una matriz de datos en el mismo espacio. El análisis factorial (AF) es un método actualmente poco usado para hallar el conjunto de «factores» subyacentes que explican las intercorrelaciones existente en un conjunto de variables. Weller y Romney (1990) discutieron a su vez tres procedimientos de escalamiento (ACP, EMD, AC) aportando ejemplos prácticos.

El análisis de agrupamientos (*clusters*) comprende un gran número de técnicas para reunir un conjunto de objetos por clases o grupos naturales cuyos elementos presentan, ya similaridad, ya disimilaridad máximas. Basándose en una matriz cuadrada de puntuaciones de similaridad o disimilaridad por parejas en un conjunto de unidades, los algoritmos de agrupamiento suelen proporcionar un diagrama arbóreo (dendrograma) que sugiere de qué modo se agrupan las unidades en clases. Estos métodos han sido muy usados en arqueología. Weller y Bucholtz (1986) señalaron algunas de las dificultades presentes en uno de los algoritmos de agrupamiento más usados.

6. Métodos de asignación combinatorios

La mayoría de los métodos mencionados en el apartado precedente tratan de localizar y describir la estructura subyacente en el seno de una matriz de proximidad unidad cuadrada × unidad. El paradigma de asignación cuadrática (PAC) representa una estrategia muy general para determinar si en los datos hay una estructura *a priori* de interés comparando dos o más matrices cuadradas de proximidad. Si, por ejemplo, la estructura apriorísticamente interesante se formula como matriz de proximidad, entonces una sencilla correlación por elementos con la matriz original de datos empíricos proporciona un índice de «ajuste» entre ambas. El ensayo de significacón consiste en la permuta aleatoria de filas y simultáneamente de columnas de la matriz de datos con cálculo consiguiente de correlación (u otra medida de ajuste) en cada aleatorización. La proporción de estas correlaciones: grande (pequeña) o más grande (más pequeña) que la inicial se toma como nivel aproximado de probabilidad del ensayo. Esta estrategia ha sido aplicada a problemas de comportamiento animal (Dow y De Waal, 1989), parentesco (Nakao y Romney, 1984), frecuencias génicas (Smouse y Eood, 1987), subsistencia y modelos de población (Gorenflo y Gale, 1986), entre otros. El texto básico es el de L. Hubert (1987). Smouse *er al.* (1986) extendieron este modelo bimatricial al cálculo de la regresión múltiple entre matrices.

7. Otros métodos cuantitativos

El modelo de consenso cultural genera estimaciones de conocimientos diferencial, o competencias culturales, entre un conjunto de informantes en relación con campos culturales específicos (como identificación de enfermedades contagiosas o uso apropiado de castigos corporales) basándose en sus respuestas a una lista de opciones múltiples de carácter falso/verdadero, o de preguntas por orden de importancia en el campo en cuestión. Si el grado de consenso es suficiente, el modelo «diferencia» a los «expertos» o especialistas de los profanos. Además, el modelo proporciona una probabilidad de acierto para cada respuesta alternativa que, de hecho, aporta una respuesta clave al cuestionario, del que el etnógrafo desconoce inicialmente las respuestas «correctas». Este modelo fue analizado con cierto detalle por Romney *et al.* (1986; véase 1987 para sus extensiones y aplicaciones).

La programación lineal trata de optimizar un resultado como el tamaño de un rebaño mixto que está sujeto a restricciones como el pasto disponible para cada tipo de animal. Reidhead (1979) examinó los primeros usos de la programación lineal en arqueología, y Kuznar (1991) hizo lo propio con las aplicación actuales ofreciendo al tiempo un ejemplo con enfoques no lineales más generales.

Las contribuciones de los antropólogos a los métodos de análisis de la compleja red social a lo largo de la década de 1970, revisadas por J.C. Mitchell (1974) y Jeffrey

Johnson (1994), han permitido evaluar el estado actual de las metodologías aportadas por los antropólogos culturales más modernos. Sade y Dow (1994) examinaron estas aplicaciones al universo de los primates. Wasserman y Faust (1994) publicaron una extensa guía al respecto.

8. Software (programas informáticos) Todos estos métodos de análisis estadístico univarianza y multivarianza se encuentran hoy en programas informáticos presentes en el mercado, como SPSS/PC+, BMDP y SYSTAT. Los programas para la construcción de escalas y agrupamientos PAC, EMD y AC pueden encontrarse en ANTHROPAC 4.0 (Borgatti, 1993). A su vez, UCINET IV (Borgatti *et al.*, 1992) contiene una serie de programas para análisis de redes. MMD

Véase también ESTUDIOS TRANSCULTURALES, MÉTODOS CUALITATIVOS.

Otras lecturas *Multiple regression models*: W. Berry, 1993 [detalla supuestos subyacentes]; Judge *et al.*, 1985 [texto de nivel alto]; Lewis-Beck, 1980 [introducción divulgativa]; Montgomery y Peck, 1992 [nivel medio]; Weisberg, 1985 [nivel medio]; *Patyh analysis*: H. Asher, 1983 [introducción divulgativa]; *Nonrecursive models*: W. Berry, 1984 [introducción divulgativa]; Bollen, 1989 [análisis completo]; Hanushek y Jackson, 1977 [análisis de nivel medio-alto]; *Multivariate methods*: Krzanowski y Marriott, 1994 [análisis de nivel alto]; Manly, 1986 [texto introductorio]; Rencher, 1995 [análisis de nivel alto]; *Log-linear, logit, and probit models:* Agresti, 1990 [análisis completo]; Bishop *et. al*, 1975 [análisis completo]; DeMaris, 1992 [introducción]; Fienberg, 1980 [texto de nivel medio]; Liao, 1994 [introducción]; *Scaling and clustering:* Aldrich y Nelson, 1984 [introducción]; A. Gordon, 1987 [excelente examen completo de métodos de agrupamiento jerárquico], 1981 [análisis divulgativo]; Greenacre, 1984 [análisis de nivel alto de AC]; Maddala, 1983 [análisis de nivel alto]; Menard, 1995 [introducción]; Shepard *et al.*, 1972.

migración Es de dos tipos: (1) el movimiento estacional regular de la residencia de un lugar a otro en un territorio dado, común entre RECOLECTORES y PASTORES NÓMADAS; y (2) la acción de abandonar un país o localidad para establecerse en otro, la «emigración» propiamente dicha y la que más ha interesado a los antropólogos por su importancia histórica y por su relación con factores económicos, políticos, culturales y demográficos.

La distribución actual de pueblos en el mundo es producto en gran medida de migraciones previas. Entre las prehistóricas más señaladas se cuentan los movimientos de los pueblos recolectores de África a Eurasia y de ésta a las islas del Pacífico, Australia y las Américas. Los antropólogos han estudiado los grupos sanguíneos y otros marcadores genéticos y han hecho uso de métodos lingüísticos y arqueológicos para reconstruir estos movimientos. El desarrollo de la AGRICULTURA hace unos diez mil años hizo posible el asentamiento de grandes poblaciones, que a menudo hubieron de emigrar por razones de conflicto y presión ambiental. Las antiguas civilizaciones se vieron a menudo implicadas en guerras que causaron el desplazamiento y la esclavización de grandes colectivos. El auge de los pastores nómadas en Eurasia y África propició el desplazamiento de grandes contingentes de personas que por sus acciones predatorias en las comunidades agrarias forzaron a éstas a su vez al abandono forzoso de sus lares.

Otro tipo de migración se vincula a la industrialización y urbanización de los tiempos modernos. En los siglos XVIII y XIX en la Europa occidental, el creci-

miento de la producción fabril en las ciudades generó una gran demanda de mano de obra que atrajo a numerosos contingentes rurales. Estos emigrantes eran mayoritariamente CAMPESINOS expulsados del campo por la introducción de maquinaria agrícola. En algunos lugares, particularmente en la Gran Bretaña, los campesinos se vieron desalojados igualmente de sus tierras para acoger a las ovejas que habrían de suministrar la lana luego procesada en las grandes fábricas nacidas con la revolución industrial y al ganado vacuno que había de surtir de carne a las crecientes poblaciones urbanas.

Las grandes migraciones de la historia, el desplazamiento de millones de personas a las Américas, tuvieron lugar también en el siglo XIX. Con anterioridad, los principales movimientos al Nuevo Mundo había tenido por destino América del Sur y el Caribe, que recibieron además no pocos esclavos africanos. Las grandes oleadas migratorias a América del Norte se dieron primero en las décadas de 1840 y 1850 a causa de la pérdida total de la cosecha de patata y la hambruna consiguiente en Irlanda, y por las convulsiones políticas en Alemania después. La segunda oleada, de 1880 a 1910, provino de la Europa oriental y meridional y tuvo su causa en las dificultades económicas regionales y la demanda de mano de obra en unos Estados Unidos en rápida industrialización. Esta migración centró uno de los más importantes estudios etnográficos al respecto (W. Thomas y Znaniecki, 1918-1920). Europa conoció un tipo de migración por huida del genocidio durante la segunda guerra mundial que forzó la reubicación de unos seis millones de judíos, en su mayoría asesinados luego por los nazis. Otros tres millones de personas pertenecientes a minorías étnicas diversas fueron deportadas a los campos de trabajo, donde en su mayoría murieron por malos tratos y consunción.

Después de la segunda guerra mundial se renovó el interés de los antropólogos por las migraciones, aunque ahora centrado en la corriente del campo a la ciudad dentro de un mismo país más que en los grandes desplazamientos internacionales. En particular, los antropólogos de campo activos en comunidades rurales y de corte «tradicional» en las décadas de 1950 y 1960 fueron testigos del gran nivel de migración de estas comunidades a la ciudad y, al igual que sus sujetos de estudio, trasladaron su investigación a los nuevos escenarios urbanos, generando así la ANTROPOLOGÍA URBANA (O. Lewis, 1952). En general, estos estudios se basaron en el concepto de MODERNIZACIÓN que predecía que, por incrementar el contacto entre comunidades rurales «tradicionales» y la modernidad urbana, la migración favorecería el desarrollo social y económico de las primeras al tiempo que mejoraría el nivel de vida de los emigrantes. Sin embargo, la investigación etnográfica urbana de las décadas de 1960 y 1970 documentaba, por el contrario, la proliferación del barraquismo y otros tipos de guetos de miseria reveladores de que la emigración del campo a la urbe a menudo se asociaba con el crecimiento de la POBREZA urbana (Lomnitz, 1977). A su vez, numerosos estudios sobre la migración de retorno al primitivo solar rural revelaron que la emigración a la urbe carecía a menudo de impacto económico o social positivo en las comunidades «expedidoras» (Kearney, 1986). Este reconocimiento del fracaso común de la migración rural a la urbe para promover la modernización hizo que algunos antropólogos buscaran otras perspectivas teóricas, como las denominadas de dependencia y de articulación. La teoría de la modernización suponía que los emigrantes facilitarían la difu-

sión de los rasgos culturales, sociales y tecnológicos modernos de la ciudad en el campo, con el desarrollo consiguiente de éste. La teoría de la dependencia, en cambio, señalaba que el flujo de valor económico neto del campo a la ciudad promovía el infradesarrollo de las áreas periféricas y, dado que en éstas predominaban las relaciones de producción capitalistas, la migración rural a la urbe era uno de los muchos medios de drenaje de excedentes económicos y capital humano del campo a la urbe en los países del tercer mundo (Chilcote, 1981). Rechazando ambas posturas, la teoría de la articulación argumentada que los modos de producción no capitalistas era a menudo preservados y aun activados por integración con el CAPITALISMO, entre otros modos por la migración entre ambos tipos polares (Meillassoux, 1981).

La migración internacional ha sido objeto de tanto debate que la dinámica subyacente se ha visto a menudo enmascarada. Los emigrantes transnacionales son en gran medida atraídos por las posibilidades de empleo que les ofrecen las industrias deseosas de contar con mano de obra barata, que de otro modo tendrían que buscar desplazando sus actividades a las naciones subdesarrolladas. En Europa, la investigación se ha centrado en los llamados «trabajadores invitados» en Europa septentrional procedentes de las naciones «emisoras» de la cuenca mediterránea. En Estados Unidos, los antropólogos han estudiado principalmente a los contingentes originarios de la cuenca caribeña (Sutton y Chaney, 1992) y México (Chávez, 1992). Pero modelos migratorios similares se encuentran en África e Iberoamérica. La investigación contemporánea de la migración rural a la urbe se centra en cómo se incorporan los emigrantes al nuevo entorno desde el punto de vista económico, social y cultural. Sin embargo, si los estudios previos se llevaron a cabo en una época de expansión económica general en las áreas «receptoras», en especial en la Europa occidental y en Estados Unidos, estas economías dejaron de ser tan boyantes en las décadas de 1980 y 1990. El sentimiento antiemigrante se halla hoy muy extendido en los países «receptores» y la investigación que se realiza en ellos comprende actualmente aspectos tales como el conflicto étnico y la formación de identidad (Mandel, 1989).

La migración suele asociarse sobre todo con sufrimiento y miseria, patentes en particular en el caso de los REFUGIADOS, que componen una categoría especial de emigrantes forzados a desplazarse por alguna combinación de pobreza, guerra, persecución, hambruna y/o desastre natural (Malkki, 1992). La Organización de las Naciones Unidas estima que ya suman cien millones las personas que hoy viven fuera de su país de origen; a su vez, son treinta millones los pobres que abandonan anualmente el medio rural para ir a la ciudad. La magnitud de estas cifras ha llevado a algunos expertos a hablar de una nueva era de migración humana que centrará la atención antropológica en mayor medida que hasta el presente. MK

Otras lecturas Castles y Miller, 1993; Eades, 1987; Malkki, 1995a; Piore, 1979.

minorías mediadas Se dice de aquellos grupos étnicos inmigrantes en un país a instancias y por oficio de quienes, administradores del poder, resuelven llenar una laguna en la estructura económica o laboral. El término describe la posición económica y social de estos grupos en la sociedad de acogida. Las minorías mediadas tienen su origen, pues, en la inmigración, no en la conquista (Bonacich y Modell, 1980, p. 15). En la antropología y la sociología antiguas, estos grupos recibían el nombre de «parias» y «pueblos acogidos» (M. Weber, 1952, p. 3) o «extraños» (Simmel, 1950, p. 402).

Ejemplos históricos de este fenómeno son los judíos y los gitanos en Europa; los chinos en todo el sureste asiático; los chinos y japoneses en Estados Unidos; los indios, paquistaníes y libaneses en África; y los armenios en el imperio otomano. Por diversos que sean estos grupos, todos comparten historias similares.

La dinámica societaria que produce estas minorías mediadas se pone en marcha cuando las elites de un país particular las persuaden a establecerse con promesas de oportunidad económica y tolerancia, motivación que es suficiente para aceptar los riesgos que implica el asentamiento en un escenario ajeno una vez ponderados contra las dificultades que experimentan en su lugar de origen o comunidad diásporica. Factores que impulsan a tomar esta decisión son la guerra, la ocupación militar, el hambre o la incapacidad de ganarse la vida.

Los grupos mediados consideran a veces temporal esa reubicación, pero con el tiempo se convierten en minorías perpetuas en el país de acogida (Siu, 1952). Jamás integrados en el seno de la población indígena, viven como nación dentro de una nación, con su propia cultura y organización social (Sway, 1975). Inicialmente bien recibidos gracias a las habilidades, bienes y servicios que ofrecen, con el tiempo pasan a ser considerados con antipatía por la masa y las elites por igual. Un análisis cuidadoso revela una progresión lineal de las dificultades que afrontan o como dijo Georg Simmel (1950, p. 402) de las «posibilidades peligrosas», comprendidas las que derivan de una fiscalidad especial y excesiva, de leyes discriminatorias que limitan el éxito y la expansión del grupo, de la nacionalización de sus negocios, de la confiscación de propiedad y fortuna y la emigración forzosa y, en algunos casos extremos, incluso del GENOCIDIO. Pero estos problemas no surgen de la noche al día, sino que tienden a ser producto de una evolución gradual a lo largo de los años, desde dos generaciones a siglos, según el contexto histórico específico.

Esta antipatía peligrosa empieza a generarse contra los grupos mediados cuando determinados segmentos de la población indígena codician su posición o creen que no pueden competir con éxito contra ellos. Los grupos medidos son vulnerables porque su aislamiento político y social es promovido por la clase dirigente, que rutinariamente se sirve de ellos como amortiguador frente a las masas o como cabeza de turco en tiempos de crisis. Otras instituciones, como la Iglesia, los gremios, las uniones y los partidos políticos, encuentran esta población flotante útil cabeza de turco, pues si así le conviene al poder se emprende una acción oficial para evacuarla, a menudo al amparo de proclamas nacionalistas. Un eslogan como «Fuera Judíos» antes, durante y después de la segunda guerra mundial en Alemania, Austria y Polonia ilustra este punto. «Uganda para los ugandeses» y «Primero los africanos» fueron reclamos blandidos contra los indios y paquistaníes durante el gobierno de Idi Amin en la década de 1970.

Característicamente, cuando la función inicial de la minoría mediada ha sido agotada sus componentes suelen desarrollar nuevos nichos de ubicación social en la economía huésped más que optar por el retorno a su lugar de origen y, así, persisten más allá de lo contemplado en el momento en que, siendo necesarios, fueron reclutados (Bonacich, 1973). Por ejemplo, a finales del siglo XIX, una vez terminado su trabajo en el ferrocarril, los chinos de Estados Unidos se establecieron abriendo lavanderías y restaurantes. De manera similar, los obreros japoneses importados a California para la recolección de cosechas crearon luego negocios de maquinaria agrícola, pesca y enlatado de productos en

los primeros decenios del siglo. Sin embargo, es frecuente que el único contacto real de estas minorías mediadas con la población indígena se produzca en el trato de negocios. Y aunque puede que prosperen económicamente como grupo, su DINERO se considera «débil» porque raramente cuentan con amparo político al que recurrir en tiempos conflictivos y su ciudadanía es siempre precaria (Sway, 1988). En última instancia, el grupo importado es eliminado de la escena económica y es marca característica de este proceso la piratería interna.

La cuestión de si, hallado su nicho, estas minorías pueden establecerse como parte integrante permanente en una sociedad mixta sigue siendo objeto de encendidos debates. Los antropólogos que han tratado estos problemas de asimilación subrayan la posibilidad de aceptación o acomodo (Zenner, 1988), mientras que otros (véase D. Levinson, 1994) insisten en que es sólo cuestión de tiempo que el modelo histórico de la exclusión se repita y que los afortunados grupos que lograr eludir el paso final del genocidio tengan que reubicarse en una sociedad distinta y empezar de nuevo. MSw

Véase también GRUPOS ÉTNICOS, NACIÓN.

Otras lecturas Oxfeld, 1993; Rao, 1987; Seagrave, 1995, Talai, 1989; Zenner, 1991

mito Término comúnmente usado para definir la narrativa puramente de ficción a menudo en torno a personas, acciones o sucesos sobrenaturales, aunque también encierra las ideas populares acerca del mundo natural y eventos históricos en una cultura dada. De hecho, implica que el grupo que narra el mito cree en él. Mito (*mýthos*) es el término griego antiguo por «rlato» o, más exactamente, lo que denominaríamos «historia», que en rigor es también griego e inicialmente fue una mera recopilación, exenta de valoración o crítica, de las diferentes versiones acerca de un suceso. Y la mitología (*mýthologia*) no era en principio sino la narración de dichas versiones; en su momento llegó a insinuar que las historias eran fantásticas o implausibles, a menos que encerraran un significado distorsionado u oculto; pero no fue hasta el último período del latín que *mythologia*, como se entiende hoy, pasó a ser la compilación, interpretación y estudio de esas historias, hoy ya no sólo de la tradición clásica grecorromana, sino de culturas de todo el mundo.

Las historias más antiguas son la escritura y consistían en una versión oral que pasaba de boca en boca, generación tras generación, a veces durante milenios, cuidadosamente conservada como patrimonio sagrado de identidad cultural con ayuda de diferentes artes mnemotécnicas: embellecimiento de situaciones genéricas y frases hechas, reforzadas por cadencias musicales, ritmos, danzas y, en algunas culturas, recursos pictóricos o emblemáticos. Lo que pretendía ser una versión exacta se convertía inevitablemente, por ausencia de registro escrito, en una presentación en constante evolución para estar a la altura de los nuevos intereses de la audiencia, y para asimilar eventos más recientes: de modo que la tradición oral puede incorporar elementos del lenguaje y sucesos históricos de antigüedad distinta, y ofrece un registro arqueológico del sentir de un pueblo acerca de sus raíces y su identidad cultural, su evolución religiosa, psicológica y social. Estas narraciones han superado el paso del tiempo aligerándose de aspectos de interés marginal y reemplazándolos por un ajuste más acertado a las ansiedades más profundas y menos conscientes del oyente.

Estas historias en imperceptible evolución fueron aceptadas como verdad factual y tuvieron una gran influencia en el modo de estructurar e interpretar el me-

dio empírico por cada cultura. Lo que a los extraños podía parecerles implausible resultaba validado por hechos reales, al menos en la medida en que el mito ofrecía una manera de experimentarlos. El proceso de transmisión oral, además, requería que los oyentes participaran en la ocasión comunal del relato histórico ofrecido por el narrador, y lo expuesto formaba una entidad que venía a ser una renovación tácita de la identidad cultural, sin dar cabida a la crítica o al rechazo de detalles.

La invención de la ESCRITURA, que inicialmente no era sino una herramienta burocrática de registro, permitió la transcripción de esas narrativas, tomadas inicialmente de viva voz y, así, fijadas de modo que se ponía fin al proceso evolutivo. Sin embargo, el texto cumplía más bien la función de recordatorio, ahora codificado y para representación pública, más que como algo que leer en contemplación solitaria y silenciosa. En el mundo occidental, el arte de leer se retrasó varios siglos respecto de la escritura como mero estímulo de la memoria en la tradición helénica. Durante este período, que corresponde a la era clásica griega, se crearon nuevas versiones de los mitos por autores que las destinaban a ser representadas en público, bien como exégesis de las antiguas, bien con la incorporación de perspectivas contemporáneas que a veces llevaban consigo las primeras indicaciones de duda acerca de la veracidad absoluta de la tradición. A medida que los autores y sus audiencias, que progresivamente se convertían en lectores, empezaron a elegir o a yuxtaponer versiones y juzgarlas, el mito se aleja de la realidad y muestra aspectos de falsedad.

No obstante, los mitos no fueron rechazados sin más, pues entrañaban la identidad cultural, y estaban reflejados en el arte de la era clásica y anterior, patrimonio éste que aumentaba de valor a medida que los griegos se diseminaban entre otros pueblos políglotas para quedar a la postre integrados en un mundo controlado por el creciente poder de Roma. Su dominio de las artes significaba que muchas otras culturas habrían de acoger en no poca medida los mitos helénicos para incorporarse al mundo de la cultura elitista.

Una vez perdida la confianza en su validez factual, el mito ha pervivido como producto de orgullo cultural. Se descubren nuevos significados en las viejas historias para justificar su perpetuación, significados que en algún sentido perviven gracias a los aspectos universales resultantes de su modo de evolución desde las tradiciones orales prealfabéticas. La universalidad de los mitos hace que de alguna manera conserven su veracidad.

Los contactos entre culturas han llevado a las comparaciones entre diferentes tradiciones míticas. A veces, este contacto inicial se desarrolló como investigación recíproca de los mitos respectivos en un intento de contrarrestar las opiniones divergentes sobre la religión o la realidad. Como siempre, las versiones orales se fijan cuando se registran por escrito; y las versiones elegidas delatan los prejuicios del compilador y los usos a que destinará su compilación. Del mismo modo, los sucesos comunes entre culturas pueden ser usados para justificar diferentes explicaciones teóricas: como modelos instintivos de pensamiento (o arquetipos), desarrollo psicológico comunal o personal, o elementos estructurales del lenguaje o la sociedad. Dado que la mayor parte de esta interacción cultural se debió a la expansión colonial europea y su concomitante proselitismo misionero, el sesgo del mito clásico es a menudo puesto de manifiesto como base para ampliar nuestro conocimiento de los mitos de otros pueblos y para proyectar en ellos nuestra manera de ser y entender el mundo.

Varios otros términos se usan a veces en lugar de «mito», en particular en la era moderna, para matizar a la baja su supuesta validez aunque manteniéndolo dentro del legado de una identidad cultural que se amplía. Estos términos lo categorizan según la temática: «saga» (tradiciones históricas, generalmente en prosa y de origen nórdico), «leyenda» (relato histórico, originalmente la vida de un santo), «cuento de hadas» (relato sencillo y con fines educativos para niños, que incluye hadas, ogros, magos, brujas y similares, parecidos a los recogidos de las tradiciones orales por los hermanos Grimm), «fábulas» (relato en el que por lo general los animales actúan como personas) y «FOLCLORE» (creencias y costumbres que persisten irreflexivamente en un pueblo como tradiciones orales). Dejando aparte el ámbito particular abordado por el mito y su notorio alejamiento de la credibilidad, estos términos no difieren del más generalizado de «mito». CR

Véase también CULTURAS ORALES, POESÍA, ESTRUCTURALISMO.

Otras lecturas Joseph Campbell, 1949; Freud, 1913; Jung *et al.*, 1964; Kirk, 1970; Leach, 1967; Lévi-Strauss, 1963a; Ruck *et al.*, 1994; S. Thompson, 1932-1936.

modernización Proceso de desarrollo económico, social y cultural que se espera que lleve a un nivel de organización y producción, y también a sistemas de creencias, similares a los ya alcanzados en las SOCIEDADES INDUSTRIALES, básicamente occidentales. En consonancia con la noción general de progreso en Occidente en el sentido de que el conocimiento y la racionalidad de los humanos triunfan crecientemente sobre la ignorancia y la adversidad para mejorar las condiciones de vida, por lo común se sobreentendía que la modernización era inevitable y global. Pero a medida que las otrora sociedades coloniales de Asia, África, el Pacífico y el Caribe obtenían la independencia después de la segunda guerra mundial, la cuestión pertinente era cómo se produciría en ellas, de hacerlo, este proceso de modernización, interrogante que se aplicaba también a Iberoamérica, que se consideraba «subdesarrollada».

Central en todas las ideas de modernización es el supuesto de que las naciones subdesarrolladas van a la zaga de las desarrolladas, a cuya altura habrán de ponerse un día siempre que el desarrollo pertinente implique industrialización y sustitución de los conceptos «tradicionales» de SOCIEDAD, ORGANIZACIÓN, VISIÓN DEL MUNDO, CULTURA Y PERSONALIDAD por sus equivalentes modernos. Todas las ciencias sociales intervinieron en el estudio de la modernización, dado el solapamiento de muchos de sus aspectos en planos como la educación, la organización familiar, los medios de comunicación, la religión, la personalidad, el crecimiento poblacional, etc. Los economistas definían el desarrollo mayoritariamente en términos de aumento de la producción per cápita y creación de excedentes que cabía invertir en tecnología moderna para romper el estatismo de la baja productividad característica de las economías tradicionales. Tambien suponían que era necesario el aumento del consumo para que este proceso impulsara la producción y generara autosuficiencia. Los sociólogos examinaban el impacto de la educación formal y de los medios de comunicación en la sociedad tradicional, y los politólogos atendían a la formación de burocracias e instituciones de las modernas naciones-estado y a la influencia modernizadora de la racionalidad y la burguesía nacional. Entre los sociólogos, Talcott Parsons (1964) vio la modernización como cumplimiento de «universales evolutivos», como la separación entre ro-

les ocupacionales y domésticos, y entre principios legales y religión.

La teoría de la modernización era para los antropólogos el retorno de conceptos previos de EVOLUCIONISMO social y DIFUSIONISMO global, pero aplicados no al pasado sino al presente y futuro, y la cuestión fundamental para ellos era la CULTURA: la sustitución de la versión «tradicional» por la «moderna» (G. Foster, 1962). Anteriormente, la antropología boasiana había concebido las culturas como conjuntos diversos de rasgos materiales y no materiales, y había estudiado el cambio cultural en las sociedades no occidentales como «aceptación» y «rechazo» de diversas características de resultas del «modelo cultural» de la sociedad receptora (Benedict, 1934a) o «configuración» (Kroeber, 1944). Este concepto difusionista del cambio cultural fue sistemáticamente aplicado por primera vez al estudio de la modernización por parte de Robert Redfield en su modelo de CONTINUUM AGROURBANO. Sin embargo, la inevitable expansión de la modernidad fue impedida por las sociedades y culturas que se resistían a incorporar rasgos modernos. La identificación y reducción de estas barreras configuró uno de los intereses principales de la ANTROPOLOGÍA APLICADA, que progresó asociada con la teoría de la modernización.

En la década de 1960 surgió la teoría de la dependencia como crítica a la de modernización (Chilcote, 1981) e invirtió el supuesto de difusión de los rasgos sociales y culturales de la modernidad de las sociedades desarrolladas a las tradicionales. En vez de centrarse en las características culturales y sociales, la teoría de la dependencia destacaba la inequidad de las relaciones de poder en las sociedades modernas y tradicionales, cuyo epítome era el COLONIALISMO, que enriquecía a las potencias coloniales mediante transferencia de riqueza desde las colonias, causante a su vez del infradesarrollo de éstas. Así, en vez de obedecer al retraso comparativo histórico, la pobreza y el subdesarrollo del tercer mundo habían sido creados por su incorporación como áreas «periféricas» a un sistema de capitalismo mundial que enriquecía a algunas regiones –las «metrópolis»– al tiempo que empobrecía a las sociedades periféricas. Los proponentes de la teoría de la dependencia compartían los mismos supuestos de progreso mantenidos por los modernizacionistas, pero declaraban que la modernización de las naciones subdesarrolladas sólo podía completarse en las sociedades poscapitalistas.

Desde 1970 en adelante, gran parte del optimismo acerca de la inevitabilidad de la modernización ha disminuido dada la creciente pobreza asociada con el constante crecimiento de la población, que supera la capacidad de las naciones pobres de atender las necesidades básicas y mejorar la calidad de vida de sus habitantes. En este contexto global, el optimismo social-evolutivo de la teoría de la modernización se ha amortiguado considerablemente, y los antropólogos estudian ahora las «necesidades básicas» y el «desarrollo sostenible» en vez de considerar ampliamente el llamado «desarrollo». Y ha sido así una vez que han reconocido el hecho de que en África, América del Sur y Asia son muchos los países cuya modernización no se produce del modo como la teoría había previsto con gran optimismo en las décadas de 1950 y 1960. Por otra parte, el rápido crecimiento económico reciente en algunas partes del este de Asia y la reestructuración de la antigua Unión Soviética y estados clientes han conferido nuevos bríos a la teoría de la modernización, en especial entre los economistas. El papel de los antropólogos al respecto ha sido menos notorio, dado que las nuevas opiniones acerca del devenir histórico y la dife-

renciación social han rechazado la visión dualista subyacente a la teoría de la modernización, es decir, de firme distinción entre las sociedades rural y urbana o entre la tradición y la modernidad. MK

Véase también MERCADO, POBREZA, TRADICIÓN, TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL.

Otras lecturas Esteva, 1992; J. Ferguson, 1990; Geertz, 1963a.

modo de producción Consta de *fuerzas de producción*, que pueden definirse como el conjunto de herrramientas, técnicas, materiales y objetos usados en los procesos laborales u objetos que median en las relaciones entre los humanos y la Naturaleza en la producción, y *relaciones de producción*, que cabe describir como relación entre la propiedad y la distribución por la cual es movilizado el trabajo y obtenido su producto. Es un concepto central en el análisis marxista y ha sido utilizado también en numerosos estudios antropológicos (Godelier, 1977; Terray, 1972; E. Wolf, 1982).

En general, Marx entendió que las fuerzas y relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, y estableció entre ellas una relación dinámica basada generalmente en su complementariedad y correspondencia. Es decir, que las relaciones de producción pueden verse en correspondencia con, o como propias de, un conjunto particular del desarrollo de las fuerzas productivas al servicio de la producción por una época dada. Pero también surgen fuerzas y relaciones al hilo de una dinámica diferencial que puede ponerlas en contradicción, de tal modo que se rompen la complementariedad y la correspondencia, creando una situación de crisis económica y social (Marx y Engels, 1947).

Para entender el uso que hace Marx de estas tesis hay que reconocer primero la importancia que concedió al *trabajo* como actividad humana distintiva y como conjunto de actividades y procesos materiales que sirven para distinguir y definir históricamente a los humanos. El trabajo es una actividad creativa por medio de la que los humanos interaccionan con la Naturaleza, usando un caudal históricamente acumulado de conocimientos, técnicas y tecnología para producir algo útil dentro de un modo particular de vida históricamente derivado. También es una actividad social, ya que se emprende en el seno de un conjunto particular de relaciones sociales a través de las cuales se comunican saber y técnicas y se adquiere TECNOLOGÍA, se organiza el TRABAJO, y se comparten, obtienen o consumen los productos del trabajo. Éste es, pues, un proceso activo y consciente que posibilita la transformación del trabajador y del objeto de su actividad. Incluso cuando el trabajo tiene por objeto la subsistencia o la reproducción de condiciones previamente existentes, el proceso del trabajo es a la vez constructivo y destructivo: los objetos sometidos a él se transforman en otros. Así, las personas trabajan en condiciones particulares y con objetos particulares, pero su trabajo modifica necesariamente unas y otros y su relación con los humanos. WR

Véase también ANTROPOLOGÍA MARXISTA, MARXISMO ESTRUCTURAL.

monogamia Regla social que restringe a los individuos a un solo cónyuge en un momento dado. MR

Véase también DIVORCIO, MATRIMONIO, POLIANDRIA, POLIGINIA.

monoteísmo Algunas religiones declaran la existencia de un solo Dios y que otros seres espirituales no son sino producto de la imaginación humana o que, de existir, se trata de entidades deiformes caídas. Las tres religiones llamadas semíticas, judaísmo, cristianismo e islam, son monoteístas. Sin embargo, la

creencia en Satán, ser poseedor sólo de atributos negativos dañinos para los mortales, puede conferir a la religión una teodicea dualista, según la cual a la omnipotencia y benevolencia de Dios se oponen los poderes satánicos del mal.
El judaísmo preprofético fue el que más se aproximó a una posición monista reduciendo el significado del mal a una fuerza opuesta a Dios. El cristianismo rechazó esta idea y desarrolló una teodicea semidualista intermedia según la cual, una vez establecidas la unidad y bondad de Dios, se asignan a Satán numerosas oportunidades de ejercer el mal (Jeffrey Russell, 1977). El islam fundamentalista propugna negar la creencia en Satán y su poder y manifestaciones, mientras que numerosas formas locales del islam acomodan creencias preislámicas en una gran variedad de demonios o espíritus dañinos, aceptando así un dualismo moderado. Algunos movimientos islámicos sufíes declaran que dado que Dios es reponsable de todas las cosas, se infiere que incluso los agentes del MAL, sean Satán o demonios, han sido expresamente creados por Dios y forman, pues, parte de Él (Bousfield, 1985).
Las expresiones más rotundas de las teodiceas dualistas en el monoteísmo formal son las que componen la variedad maniquea y zoroastriana que afirma que el bien y el mal, expresados como Dios y Satán, coexisten como dos principios cósmicos eternos cuya pugna no está preordenada (M. Weber, 1963). Los cristianos cátaros del suroeste de Francia proporcionan un ejemplo familiar de una religión que es monoteísta en el sentido de adorar a un solo Dios, pero acepta que la bondad que emana de Él está constantemente amenazada por las fuerzas satánicas del mal.
Los estudiosos evolucionistas de la religión suponían que el monoteísmo se desarrolló después y a partir del POLITEÍSMO (muchos dioses y espíritus). Schmidt (1912) rechazó esta versión arguyendo que la presencia de grandes dioses era evidente en muchos pueblos tecnológicamente atrasados y que este «monoteísmo primitivo» desarrolló más adelante rasgos politeístas.
La distinción entre monoteísmo y politeísmo muestra especialmente sus limitaciones de definición al considerar el hinduismo y el budismo. A veces es mejor usar la definición «divinidad inmanente». El hinduismo se basa en una jerarquía divina de un Dios inmanente y varios dioses regionales y locales. El budismo sigue el ejemplo de Buda, un mortal iluminado, de modo que técnicamente carece del concepto de gran dios (Southwold, 1978). Comparte con el hinduismo un concepto inmanente y no dualista de la divinidad, donde es central la doctrina del karma (B. Morris, 1987, p. 77).
Cuando se aplica el término «monoteísmo» es probable encontrar, junto con un gran dios, o como parte de la divinidad inmanente, un cierto número de deidades menores o asociadas que confieren dudoso valor al término para el estudio antropológico a nivel local. DP
Véase también RELIGIÓN.
Otras lecturas Gilsenan, 1973; MacGaffey, 1983; Obeyesekere, 1981; Pocock, 1973; Southwold, 1983.

morfemas Unidades básicas para la formación de palabras, como prefijos, radicales y sufijos. Se definen por la regularidad de sonido y significado en las palabras. Irregularidades parciales, como en *i[n]formal/ilícito* obedecen a las leyes de la FONOLOGÍA, que adaptan la estructura del sonido al contexto. Las variantes contextuales de un morfema subyacente único reciben el nombre de «alomorfemas». LB
Otras lecturas A. Spencer, 1991.

Morgan, Lewis Henry (1818-1881) L.H. Morgan fue una figura

central en la formación de la antropología como disciplina especializada en la segunda mitad del siglo XIX. Su fama obedece primariamente a tres razones: su etnografía de los iroqueses, su estudio mundial comparado de los sistemas de parentesco, con el cual lo elevó a campo específico de estudio, y como representante ejemplar de la clase de evolucionismo social predominante en la época victoriana. Éstos son los temas respectivos de sus tres libros más importantes: *League of the Ho-dé-no-sau-nee, or Iroquois* (1851), *Systems of consanguinity and affinity of the human family* (1871) y *Ancient society* (1877).

Morgan creció en el pueblo de Aurora, al oeste del estado de Nueva York. Después de graduarse en el Union College, Schenectady, estudió derecho y se licenció en 1842. Se trasladó a Rochester en 1844, donde hizo una pequeña fortuna representando los intereses de la compañía del ferrocarril y de la minería del hierro de Michigan; así pudo retirarse en la década de 1860 para dedicarse luego plenamente a la investigación antropológica.

El primer libro de Morgan, sobre el pueblo iroqués, surgió de la sociedad secreta que con sus amigos había fundado en Aurora con el nombre de Gran Orden de los Iroqueses (GOI), a semejanza de la Liga Iroquesa, confederación que unía a las cinco naciones de esta estirpe (mohawk, oneida, ononfaga, cayuga, seneca; una sexta, la tuscarora, sería añadida más tarde). Como constitucionalista de la GOI, Morgan estudió a fondo la Liga Iroquesa, realizando numerosos trabajos de campo asistido por Ely S. Parker, un indio seneca. He ahí la base de su libro. Básicamente descubrió que la Liga Iroquesa se fundaba sobre relaciones de parentesco en forma de clanes matrilineales; que los ocho que la constituían (Lobo, Oso, etc.) se hallaban presentes en cada una de las cinco naciones iroquesas; y que las cincuenta jefaturas que componían el organismo de deliberación de la Liga pertenecían a particulares segmentos de los clanes matrilineales, de modo que no pasaban de padre a hijo, sino del hermano de la madre al hijo de la hermana. Más aún, el LONG HOUSE o galpón comunal de la tribu reunía en una única unidad doméstica a los miebros de un segmento del clan. Estos aspectos de la estructura sociopolítica iroquesa y el estudio de su cultura material, basado en objetos que coleccionó para el Gabinete de Historia Natural, son el tema de su *League of the Ho-dé-mo-sau-nee, or Iroquois*, que aún hoy es la obra indispensable sobre la cultura de los iroqueses.

Morgan formuló la hipótesis de que el modelo iroqués de organización social debía hallarse en todos los grupos indios, demostrando así su origen común. Pero cuando puso a prueba sus ideas entre los ojibwa de la Upper Peninsula de Michigan descubrió que en efecto se organizaban en clanes, pero que éstos era patrilineales, no matrilineales. Sin embargo, había otro rasgo de las relaciones de parentesco iroquesas que sí halló entre los ojibwa: el SISTEMA DE CLASIFICACIÓN DEL PARENTESCO. Así, entre los iroqueses, el hermano del padre era llamado «padre», como era «madre» la hermana de la madre. Observado el mismo modelo en la lengua ojibwa, que pertenece a una familia lingüística diferente, Morgan extrajo la conclusión de que había dado con un método para demostrar las relaciones históricas entre los grupos indios norteamericanos, más allá de lo que permitía deducir el mero estudio de la expresión verbal.

El uso de este «nuevo instrumento etnológico» para aportar pruebas científicas de la unidad y el origen asiático de los indios norteamericanos dio cuerpo a un gran libro sobre el PARENTESCO: *Systems of consanguinity*. En una serie de traba-

jos de campo que le llevaron al Oeste en los años 1859-1862, reunió una abundante información que le permitió componer una tabla de términos de parentesco para más de doscientas posiciones genealógicas en ochenta grupos indios. Luego extendió la comparación a otras partes del mundo enviando cuestionarios a misioneros, estudiosos y cónsules norteamericanos en distintos lugares. En el libro mostraba que el modelo de parentesco «clasificatorio» no sólo era común entre los indios norteamericanos, sino que estaba vigente entre los tamiles y otros grupos de la India y, en general, de Asia y Oceanía, y que era diferente del modelo «descriptivo» de Europa y Oriente Medio, demostrando así la unidad y el origen asiático de los indios. Aunque la prueba aportada por Morgan ya no se considera válida, es verdad que identificó los principales tipos del sistema de parentesco y que desarrolló métodos para describir y analizarlos que aún hoy conservan pleno vigor y utilidad.

En su tercer libro, *Ancient society*, Morgan resumió los resultados de sus investigaciones e ideas antropológicas en un marco temporal y espacial mayor. Es una obra de EVOLUCIONISMO social de corte victoriano que describe detalladamente la progresión de la familia humana desde el estado salvaje, a través de la barbarie, y hasta la civilización, en lo que se refiere a la tecnología, la organización política, el parentesco y las nociones sobre la propiedad. Como otras obras comparables de sus contemporáneos británicos, es la historia del progreso a escala general; como clase, estas obras son respuestas al espectacular traslado de la historia humana a los tiempos más remotos a raíz del descubrimiento en Brixham Cave y otros lugares de restos humanos junto a huesos de animales ya extinguidos (Trautmann, 1992).

La obra de Morgan fue leída con gran atención por Karl Marx, cuyas notas (Marx, 1972) revelan que se interesó profundamente por los aspectos más técnicos del trabajo de Morgan sobre el parentesco; después de la muerte de Marx fue Friedrich Engels quien hizo pública la opinión de Marx sobre el evolucionismo social de Morgan (Engels, 1902), que tanto atrajo a Marx porque encerraba la promesa de una historia científica y parecía probar que las normas burguesas de propiedad y familia habían sido precedidas por el «comunismo en el vivir», cuyo ejemplo más expresivo se encontraba en la «casa larga» iroquesa. Y la prueba la había aportado alguien que no era socialista, sino presbiteriano y republicano, y al que no movían, por tanto, intereses partidistas. Fue así como Morgan adquirió gran predicamento en la antropología de los países con regímenes marxistas.

En la antropología de Occidente, el evolucionismo social perdió influencia entre las generaciones sucesivas, en especial en Estados Unidos, donde Franz BOAS recondujo la antropología hacia terrenos difusionistas y funcionalistas. La obra *Ancient society* de Morgan interesa hoy sobre todo como ejemplo del pensamiento de su tiempo. Por otra parte, su etnografía iroquesa no ha sido superada. Y su libro más técnico y difícil, *Systems of consanguinity*, ha sido reconocido como su obra maestra, con enorme influencia en la antropología, en especial en el trabajo de figuras tan destacadas en este campo como W.H.R. RIVERS, A.R. RADCLIFFE-BROWN y Claude LÉVI-STRAUSS (véase Fortes, 1969; Trautmann, 1987; Godelier, 1995). TT

Otras lecturas Resek, 1960; Tooker, 1983, 1992; Trautmann, 1984; Trautmann y Kabelac, 1994; Leslie White, 1959b.

movimientos de revitalización

Véase MOVIMIENTOS MILENARISTAS.

movimientos milenaristas Caracterizados por declaraciones sobre el fin inminente de una era o forma de vida y la llegada e inicio de otra. Muchos movimientos religiosos tienen su origen o reavivación en tales milenarismos. Por ejemplo, la historia del cristianismo en Europa, y de hecho gran parte de la historia política europea, pueden considerarse expresión de una sucesión de olas milenaristas y su reacción pertinente. Norman Cohn (1970) describió los numerosos movimientos religiosos milenaristas a lo largo de la Edad Media, que culminaron en la Reforma protestante. Muchos habían sido anunciados por Joachim de Fiore, quien pronosticó el inicio de una nueva era cuando fueran abolidas las desigualdades sociales y los pobres heredaran las riquezas de la Tierra. La influencia de De Fiore fue notable, evidente en el puritanismo inglés y en el nuevo ejército de Oliver Cromwell. Crohn señaló que muchas ideologías y movimientos políticos seculares en Europa siguen mostrando rasgos de milenarismo religioso y que no son pocos los de corte anarquista y marxista. Algunas formas contemporáneas de NACIONALISMO, en especial las nacidas por resistencia a las condiciones de expansión y dominio imperial y colonial, presentan aspectos milenaristas.

Los fundamentos sociales y políticos del milenarismo religioso se asocian con modos de alienación, privación social y económica u opresión política. Han sido ampliamente descritos a escala global y con referencia a los países colonizados en el estudio ya clásico de Lanternari (1963). Entre los movimientos milenaristas mejor documentados se encuentran los llamados CULTOS CARGO de Melanesia e islas del Pacífico, y la danza de los espíritus y cultos del peyote entre los indios norteamericanos (La Barre, 1970). Estos últimos han sido descritos como respuesta al COLONIALISMO, y mayoritariamente explicados como reflejo de las consecuencias psicológicas de la privación social y económica y el intento de superarlas. La danza de los espíritus ofrece un importante ejemplo de movimiento político-religioso de resistencia que extrajo gran parte de su fuerza de las transformaciones contempladas en las ideas cosmológicas y religiosas de la cultura de los pieles rojas. Dinámicas similares se identifican en Melanesia y el Pacífico, aunque la tradición estructural-funcionalista antropológica británica las reduce a teorías psicológicas y vinculadas con estados de privación. Un significado de los cultos de cargo melanesios —así llamados porque profetizan la entrada masiva de caudales de ultramar— es su carácter periférico, pues muchos movimientos milenaristas parecen predominar entre los grupos social y económicamente marginales. Los cultos de cargo melanesios representan movimientos político-religiosos de gran importancia, persistentes y recurrentes, implicados en transformaciones sociales y económicas contemporáneas en la región donde se producen. Hay pruebas de su actividad al inicio mismo de la penetración europea. Parecen pasar por varias fases, desde la aceptación a la resistencia. A primera vista, el movimiento Vailala en el delta del Prurari en Nueva Guinea durante la década de 1920 representó para los administradores coloniales un rechazo alarmantemente destructivo de la cultura indígena. Un examen más reciente parece haber puesto de manifiesto procesos de reorganización social y política y poderosas indicaciones de resistencia al gobierno colonial (F. Williams, 1976; Worsley, 1968). La forma y proceder de los movimientos de cargo obedecen a la base cosmológica particular de la noción de intercambio en muchas sociedades melanesias (véase Burridge, 1960, 1969).

Los cultos demuestran la fuerza de los factores culturales indígenas en las formaciones del cambio y proporcionan una visión muy certera de la dinámica de la invención cosmológica y cultural.

En conjunto, el ímpetu del milenarismo parece provenir de la marginalización social radical, económica y tecnológica o de cambios en la organización de la experiencia. Pero no cabe excluir factores ideológicos. Algunas ideologías religiosas, como el cristianismo, entrañan aspectos doctrinales que pueden favorecer procesos milenaristas de rutina. En este sentido, la presencia de las misiones cristianas puede entenderse como factor de motivación. El marcado sectarismo de la cristiandad, especialmente manifiesto en los territorios colonizados o en las regiones social y económicamente deprimidas, expresa poderosos elementos milenaristas. Los movimientos milenaristas son creados y adoptados por poblaciones que tratan de reubicarse imaginativamente en la dinámica de su realidad y de restablecer el control sobre las circunstancias de su vida. Una tendencia racionalista en gran parte de la antropología a menudo ha descrito al milenarismo como ejemplo de las tendencias irracionales de la actividad humana, en especial de la acción religiosa. Pero acaso sea más fructífero considerar la formación cultural plena de fantasías de los movimientos milenaristas como ejemplo de la capacidad imaginativa del ser humano, que de una forma u otra se implica siempre en procesos que pretenden reconfigurar la realidad. BK

Véase también RELIGIÓN, CAMBIO SOCIAL.

Otras lecturas Adas, 1979; N. Cohn, 1970; Eliade, 1978; D. Martin, 1990; Marty, 1986.

movimientos nativistas Término acuñado por Ralph LINTON (1943) en un artículo homónimo. Linton trató de generar una serie de tipos ideales para comprender los movimientos culturales y religiosos surgidos en situaciones de «contacto cultural». Linton definió los movimientos nativistas como «cualquier intento consciente y organizado por parte de los miembros de una sociedad para revitalizar o perpetuar aspectos seleccionados de su cultura». Linton distinguía así entre las sociedades en las que las culturas se reproducían a través de prácticas inconscientes (o, en términos más modernos, integradas en la TRADICIÓN) y aquellas en las que emergían a través de esfuerzos conscientes (lo que más tarde se daría en llamar «invención»). En este último caso, las personas tratan de identificar y valorizar determinados aspectos seleccionados de la cultura como «símbolos de la existencia de la sociedad como entidad singular». «Los movimientos nativistas» así definidos dejan entrever ideas sobre la ETNIA.

Aunque Linton se centró en los movimientos que surgían entre individuos que habían sido subyugados y dominados por los europeos, como el de la religión de la danza de los espíritus de los indios de las Llanuras hacia finales del siglo XIX, también sugirió que otro tipo de movimiento nativista podía hallarse entre los pueblos dominantes que constituían minorías en las sociedades que controlaban o que por alguna razón se sentían culturalmente amenazados. Sin embargo, habría de pasar más de medio siglo para que se concediera atención a la política cultural de los pueblos ya dominantes, ya marginalizados.

El concepto de movimientos nativistas ha adoptado nuevas terminologías en el debate sobre los movimientos culturales que surgen en situaciones de contacto cultural intenso y con gran carga política: «milenarismo» (término que el propio Linton reconoció muy próximo; véase MOVIMIENTOS MILENARISTAS), «fundamentalismo», «etnicidad» y «política de la

CULTURA». Con todo, el artículo de Linton sigue siendo pieza seminal en el desarrollo de la reflexión antropológica acerca de cómo las gentes buscan conscientemente la perpetuación, la revitalización o la invención de su herencia cultural. CK

Véase también NACIÓN, RELIGIÓN.

muerte, rituales de muerte Como fenómeno biológico, la mortalidad humana es tema relevante de los campos de la antropología física y de la DEMOGRAFÍA. Pero existe también un contexto cultural que, además, presenta varios aspectos contrarios a la intuición. En este sentido ofrece sorprendente material para la arqueología y la antropología social y cultural.

Percepciones de la muerte

Como indudable universal, de referencia frecuente entre poetas, uno podría entender que la muerte es entendida de forma idéntica en todo lugar. Incluso la definición de fallecido es un constructo social. David Sundow (1967) demostró que la probabilidad de que se declarara «ingresó cadáver» en un importante hospital de Los Ángeles era inversamente proporcional a la respetabilidad de las ropas del candidato. Dado que las innovaciones médicas posibilitan prolongar los signos vitales, la declaración de fallecimiento ha pasado a ser cosa del juez. Más allá de los conceptos occidentales, W.H.R. Rivers (1926) observó que el término polinesio *mate* («muerto») podía aplicarse a individuos todavía campantes por el poblado. Por circunstancias rituales particulares, eran consiguados al mundo de los antepasados, más que al de los vivos, y como tales no eran ni alimentados ni se separaba en su presencia.

Además, qué ocurre en la muerte —qué es ésta— se entiende de modo distinto en culturas diferentes. A menudo guarda relación con la propia concepción de qué es la vida, y con la manera de tratar la ENFERMEDAD. Si la medicina occidental, por ejemplo, atiende al cuerpo como máquina cuya disfunción última es la muerte, en Borneo se entiende que vida, enfermedad y muerte son aspectos de las relaciones existentes entre cuerpo y alma (Metcalf, 1982). Por lo que hace al sino humano después de la muerte, las opiniones varían tanto como quepa imaginar, desde la persistencia nula a las vidas futuras o largas, placenteras o no, o ambas cosas por turno, hasta el retorno a este mundo y a la existencia de múltiples almas con sinos diferentes.

Reacciones emocionales frente a la muerte

El innegable poder de la muerte para liberar las emociones más intensas se supone a menudo origen de los ritos mortuorios en todo el mundo. Pero ya a comienzos de este siglo Émile DURKHEIM (1915) afirmó que los estados psíquicos no pueden dar nunca razón de las prácticas culturales, y su argumento ha sido crucial en la configuración de la moderna antropología social. Persiste no obstante el psicorreduccionismo, en especial en la antropología norteamericana, y la cuestión sigue siendo muy controvertida. El postulado básico de Durkheim en *The elementary forms of the religious life* es que no inventamos rituales *ex novo* cada vez que los necesitamos, sino que nos servimos de los ya disponibles en nuestra cultura. Estos ritos anteceden a nuestra existencia individual y tienen historia propia, distinta de las experiencias personales. La parte de esta historia que más interesó a Durkheim gira en torno a los efectos de los rituales en la solidaridad social. No deja de tener importancia que dejara los funerales para el último capítulo. Y fue así porque representaban para él un problema especial, dado que la muerte libera a veces pasiones que sólo parecen causar más daño al grupo ya

doliente por la pérdida sufrida. Citó casos de horrorosa automutilación entre aborígenes australianos practicada en el frenesí del sufrimiento. Pero al punto le dio limpiamente la vuelta al significado del hecho demostrando que las heridas infligidas eran prescritas a personas con relaciones específicas con el finado. Incluso con emociones negativas tales, las normas del grupo eran observadas.

En lo que se refiere a la emoción, Durkheim invirtió el postulado convencional; son los ritos los que crean la emoción apropiada. Con todo, no tenemos por qué suponer la existencia de una relación en absoluto positiva. Todo lo prescrito es comportamentalmente apropiado; no podemos conocer qué emociones experimenta realmente la gente. Además, el proceso de condolencia, personal e idiosincrásico, no guarda necesariamente relación alguna con los rituales funerarios.

Variedad de los rituales de muerte

Lo que a la postre echa por tierra toda explicación reduccionista es la mera variedad de los rituales de muerte. El registro etnográfico muestra que pueden ser súbitos (algunos pueblos recolectores se limitan a abandonar el lugar) o extenderse a lo largo de años y resultar muy costosos. Pueden traducirse en ágapes pantagruélicos o en ayuno, en sobriedad o en orgiástica ebriedad. El cadáver puede ser eliminado por incineración o por inhumación, conservado en la casa por ahumación o adobamiento; puede consignarse a un cubículo especial o ser expuesto como carroña; puede ser comido crudo, cocido o podrido, si no desmembrado y tratado seguidamente con cualquiera de estos procedimientos. ¿Cómo es posible que una reacción emocional humana supuestamente uniforme frente a la muerte explique semejante diversidad?

Significado de los rituales de muerte

En vez de una explicación universalista, la diversidad de ritos de muerte requiere la exploración de casos particulares a fin de descubrir cómo cada uno de ellos se relaciona con un contexto social y cultural extensivo. El valor del ritual para el antropólogo reside en que a menudo pone de manifiesto premisas culturales implícitas. El impacto universal de la muerte es tal que los rituales mortuorios expresan con frecuencia el significado último del vivir y del morir según los experimentan diversas culturas.

Dos figuras se asocian sobre todo con el análisis de los rituales de muerte. Como Durkheim, Arnold van GENNEP los trató en último lugar en un ensayo ya clásico (1960). Considerados como RITOS DE PASO presentan un problema especial porque el sujeto pasa a un estado desconocido. Van Gennep empezó por señalar que, sorprendentemente, los ritos de separación son pocos y simples, mientras que la transición adquiere «cierta autonomía». El modelo de rito de paso opera óptimamente, de hecho, para con los dolientes, no para con el finado. Son éstos los que deben reparar el tejido social y proseguir. En su estudio de los funerales de los LoDagas del África occidental, Jack Goody (1962) describió cómo los diferentes roles de la persona fallecida eran cuidadosamente redistribuidos, incluso los tan informales como «amigo» y «amante». En muchos lugares figuran prominentemente en las actividades del funeral las cuestiones de herencia.

Contrariamente al ensayo extensivo de Van Gennep, Robert HERTZ (1960a) se centró exclusivamente en los ritos de muerte, en concreto en un solo tipo: el que implicaba un tratamiento secundario del cadáver. Estos ritos se encuentran por doquier, pero los casos más célebres provienen de Borneo, donde se recuperan los cadáveres de la tumba al cabo de

un año o más después de su muerte para celebrar una «gran fiesta» antes de su inhumación definitiva. Hertz interpretó los significados de estos ritos en términos de interrelación entre tres *dramatis personae*: las almas de los muertos, los supervivientes y el cadáver. Dos de estas interrelaciones atienden a características sociológicas básicas –la extinción de la persona social y la expresión del orden social– y aquí el argumento de Hertz sigue un curso paralelo al de Van Gennep. Es el tercer aspecto de la teoría de Hertz el más original. Demostró que el alma del finado y el cuerpo que ésta abandona guardan entre sí una relación metafórica que es clave para comprender el formato dual de los ritos. Al tiempo que el cuerpo se corrompe, el alma pasa a un estado desolador, rechazada a la vez por vivos y muertos. Cuando no quedan sino los huesos desnudos y secos, duros e imperecederos, el muerto está listo para reunirse con sus antepasados, y es ello precisamente el motivo de la «gran fiesta». En los detalles de los ritos, la metáfora se elabora para proporcionar una visión del alma en esta vida y en la del más allá, y no sólo en tránsito entre las dos (Metcalf y Huntington, 1991).

Significación política de los rituales de muerte

Un aspecto de los rituales de muerte que ha recibido considerable atención es su poder de unir a las personas y, así, de legitimar a sus líderes. A.M. Hocart (1954) llegó incluso a sugerir que «los primeros reyes deben de haber sido reyes muertos», es decir, hérores fundadores que se convirtieron en el centro de un culto nacional. Los restos de los reyes del pasado constituyen a menudo una fuente de carisma que el sucesor presente trata de asumir, y el control de los ritos de muerte por el predecesor es un medio para este fin. En Tailandia y Bali, por ejemplo, los funerales reales se celebran en una escala muy superior a la de las coronaciones. Sin embargo, estos ritos no son sólo herramientas de control en manos del *status quo*, sino que con frecuencia constituyen la palestra donde se compite y pueden, pues, poner fin a las aspiraciones de otros candidatos. Como siempre, el rol del ritual es dinámico. PM

mujeres, roles femeninos Como grupo social, las mujeres se definen generalmente en oposición a los hombres, oposición fundamentada en última instancia en las diferencias sexuales entre géneros. La definición puede parecer obvia, pero los conceptos analíticos de «mujer» y «mujeres» se ven complicados por nociones transculturales e históricas de sexo, género y sexualidad (véase ANTROPOLOGÍA FEMINISTA), así como de edad, raza y etnia. Así, cuando los antropológos hace referencia a las «mujeres» más bien se refieren al «sistema de sexo/género» de una sociedad, neologismo que se define como traducción cultural de la diferencia de sexos en reglas preceptivas y explicaciones adscriptivas en relación con los roles genéricos y el deseo sexual (G. Rubin, 1975, p. 159).

En una definición tan laxa, «mujeres» es tanto un hecho sociológico como una útil herramienta analítica que permite a los investigadores centrarse, por ejemplo, en los roles sociales de las mujeres en una sociedad dada o en cómo se las entiende culturalmente, y así contrastar los roles y valores sociales respectivos de hombres y mujeres o la evolución y posicionamiento de unos y otras a lo largo de su vida. Muchos de los primeros trabajos antropológicos comparaban la vida de la mujer en diferentes formaciones sociales y el valor social que se les atribuía en las SOCIEDADES DE BANDAS y en las SOCIEDADES COMPLEJAS. Por útil que sea el concepto, muchos teóricos recientes han señalado algunos de

los problemas inherentes al supuesto carácter unitario de la categoría «mujeres» si no se examinan a fondo las formas sociales, culturales e históricas con que ha sido definida y cómo otras identidades sociales como la edad, la sexualidad y la etnia alteran de manera importante la composición de esta categoría social. Qué es una mujer, qué significa serlo y cuándo deviene mujer una persona se definen y especifican de modo muy variable en las diferentes culturas, y aun en el seno de una dada cambia a lo largo de la vida y de las prácticas sexuales de la persona de sexo femenino. Entre los beduinos de Oriente Próximo, por ejemplo, son la edad y la sexualidad las que informan críticamente el significado y composición de la categoría social «mujeres» por encima del ciclo de vida del individuo. Aunque comparten un sexo común con las demás mujeres beduinas, sexo localmente opuesto al masculino, las niñas prepúberes se consideran de clase social diferente a la de las pospúberes porque su carencia de sexualidad reproductora les exime de participar en determinadas actividades culturales. De manera similar, cuando una mujer beduina alcanza la menopausia deja de pertenecer al tipo de «mujer» reproductivamente capaz. En consecuencia deja de estar sometida a muchos de los roles y expectativas culturales impuestos a las mujeres beduinas más jóvenes y fértiles (L. Abu-Lughod, 1986).

También el comportamiento sexual puede comprometer la unidad del término analítico «mujeres» de otros modos, trastornando la demanda de una mujer a ocupar el rol que le corresponde por género. Dado que muchas sociedades no definen «mujer» simplemente como categoría sexual sino también como sistema genérico al que se atribuye un conjunto determinado de roles sociales y sexuales, las mujeres que no los cumplen son a menudo culturalmente excluidas de la categoría propia de la «mujer cabal». Donde la sociedad define la sexualidad femenina como heterosexual y pasiva, todo papel activo que desempeñe una mujer en un encuentro, o si éste es de carácter sexual y con otra mujer, puede generar dudas acerca de su femineidad esencial, ya a sus propios ojos, ya a los de la sociedad (Nestle, 1992).

Interesante a este respecto es la situación de los BERDACHE entre algunos grupos nativos norteamericanos (Roscoe, 1991). Si un muchacho o una muchacha muestra tendencia a la socialización o a participar en actividades económicas del sexo opuesto, su grupo de parentesco organiza un sencillo ritual para determinar si tienen o no espíritu berdache. En algunos grupos nativos norteamericanos el ritual consiste simplemente en persuadir al, digamos muchacho, de que entre en una choza especialmente preparada, y ofrecerle seguidamente la opción de elegir entre un arco (objeto masculino) y un hatillo (objeto femenino). Si el joven opta por el arco es educado como hombre, y como sus pares de edad, iniciado en las tareas, actividades y vida política masculinas. Si, en cambio, opta por el hatillo, se le educa como mujer entre mujeres y a menudo interviene en actos sexuales con hombres. Más que estigmatizado, en muchas sociedades nativas norteamericanas, el BERDACHE es considerado líder espiritual en razón de la naturaleza sagrada de los ESPÍRITUS berdache. En suma, las categorías sexuales (sexo anatómico) no determinan en modo alguna las genéricas: quién es hombre y quién es mujer.

Por último, las complicaciones del concepto «mujeres» surgen cuando se examina cómo se articulan éstas en identidades

basadas en el GRUPO ÉTNICO y la RAZA. Las relaciones raciales en Estados Unidos nos ofrecen un significativo ejemplo (Hooks, 1981). En el período previo a la guerra civil, una variedad de categorías raciales trastornó la unidad del concepto «mujeres». Por ejemplo, muchas mujeres blancas no percibían a las afroamericanas, esclavizadas en el Sur, como igual «clase de mujer» que la propia. De hecho, muchos biólogos de la época trataron de hallar diferencias sexuales no entre hombres y mujeres sino entre las mujeres de razas diferentes. Las mujeres del sur y este de Europa de las clases inferiores y las mujeres judías eran consideradas igualmente poseedoras de tipos de sexo, género y sexualidad esencialmente diferentes de los correspondientes a las mujeres blancas de clase superior.

Los roles de las mujeres

Pueden definirse como actividades propias de las mujeres (comoquiera que éstas se definan) o como aquellas adscritas a este grupo social particular. Un ejemplo del primer significado lo encontramos en el estudio de Nici Nelson (1979) del papel económico de las mujeres fabricantes de cerveza en Kenia, ocupación que como grupo les implica en complejas redes sociales y políticas que, por tanto, trascienden el grupo de parentesco inmediato. Marilyn Strathern (1988) destacó un ilustrativo ejemplo de la segunda acepción en su descripción del otorgamiento de regalos en Melanesia. Así, señaló que la acción de *ser intercambiada* es lo que constituye el referente del género femenino. Todas las cosas que se intercambian resultan feminizadas: conchas, cerdos, mujeres, *y hombres* si adquieren un «rol de mujer», por el hecho de convertirse en bien de intercambio.

Desde los inicios de la disciplina a finales del siglo XIX, los antropólogos han registrado la participación de las mujeres en todos los aspectos de la vida social, incluso en sus roles económicos, los vinculados al ritual y a la religión, los ejercidos como madres y compañeras sexuales, y los desempeñados en la vida política de la comunidad. Pero a partir de 1970, las mujeres han sido distinguidas como centro de atención especial por los antropólogos feministas que tratan de demostrar la amplia variación que pueden mostrar los roles femeninos (véase ANTROPOLOGÍA FEMINISTA). Y han destacado que si éstos han sido ciertamente tenidos en cuenta en muchos estudios, la importancia de su práctica social ha sido con frecuencia ignorada. En trabajos anteriores se había atendido a las mujeres sólo como objeto de la acción masculina, y por tanto, de manera similar al ganado, las conchas y el dinero: objetos pasivos de intercambio entre hombres y simples peones en la pugna de éstos por aumentar su prestigio. En cambio, en la antropología feminista y en la centrada en los estudios del género, las mujeres son consideradas y estudiadas como agentes de producción cultural y de la reproducción y como negociadoras de poder en sus comunidades.

Las obras antropológicas que estudian los roles de las mujeres se basan en la importante distinción analítica entre los aspectos productivos y reproductivos de la sociedad. Esta distinción guarda a menudo relación con la división de la vida social en las esferas pública y privada (o doméstica) donde, así lo entendían en una época los científicos sociales, los hombres se implicaban en los roles productivos y las mujeres en los reproductivos. Sin embargo, la investigación reciente ha demostrado que las mujeres desempeñan un papel mucho más importante en la producción de los bienes culturales y materiales de la sociedad de lo que se había reconocido anteriormente; también que la reproducción en la fa-

milia no es ámbito de atención suya exclusivamente, pues en algunas sociedades son los hombres los que dedican una considerable cantidad de tiempo al cuidado de los hijos. Y aun en las sociedades donde éste no es el caso, las mujeres atienden a los niños al tiempo que intervienen en actividades productivas como la caza, la recolección o la agricultura, mientras que en las SOCIEDADES INDUSTRIALES, las empresas adaptan cada vez más el lugar de trabajo de manera que sean consideradas las tareas reproducivas de sus trabajadores. Muchas empresas proporcionan actualmente instalaciones para el cuidado infantil próximas al centro de trabajo, de modo que padres y madres puedan interaccionar con sus hijos durante el día.

Los antropólogos han estudiado a las mujeres y a sus roles en todo el mundo, incluso en las sociedades complejas y en las SOCIEDADES IGUALITARIAS. Aihwa Ong (1987), por ejemplo, ha examinado el papel de las mujeres malayas en las fábricas japonesas de componentes electrónicos de Malasia atendiendo a las representaciones coloniales y poscoloniales de raza, género y sexualidad y a su relación con el trabajo y las prácticas gerenciales al respecto. Ong demostró que los roles económicos de las mujeres eran determinados por representaciones misóginas y racistas de su cuerpo y su cultura.

No menor ha sido el interés de los antropólogos por la dinámica de géneros en las sociedades simples y por la gran diversidad de actividades de las mujeres y por la valoración que reciben. Mientras que muchas sociedades complejas excluyen a las mujeres de figurar de manera relevante en los servicios religiosos, como es el caso de la Iglesia católica, pueden participar en plano de igualdad con los hombres en la organización y dirección de ritos religiosos en sociedades como la chambri de Nueva Guinea, y hasta pueden diseñar y conducir sus propias prácticas rituales al margen de los hombres, como ocurre en la Australia central.

Importante en el estudio de las sociedades simples y complejas es la forma en que distribuyen las diversas prácticas laborales de la comunidad basándose en las diferencias de género y sexo percibidas (véase DIVISIÓN DEL TRABAJO). Influidos por las descripciones marxistas y político-económicas clásicas de la EVOLUCIÓN de la sociedad, los antropólogos señalaron inicialmente que las sociedades simples organizaban y regulaban sus prácticas laborales por casta o clase. Esta dicotomía manifiestamente simplista ha demostrado ser falsa. Los arapesh de Nueva Guinea, por ejemplo, dividen los trabajos de la comunidad como sigue: «La preparación de la comida de cada día, la recogida de leña para el fuego y de agua, el desyerbe y la limpieza son trabajos de mujer; la cocción de la comida ceremonial, el transporte de cerdos y troncos pesados, la construcción de viviendas, el cosido de techumbres, el clareo y vallado, la talla de la madera, la caza y el cultivo de ñames son trabajos de hombre» (M. Mead, 1935, p. 54). Sin embargo, sus vecinos chambri no diferencian el trabajo por géneros (F. Errington y Gewertz, 1987). Las sociedades complejas, a su vez, muestran una pronunciada división por géneros, complicada no obstante por intersecciones por etnia, religión e identificación de clase. EP

Véase también MASCULINIDAD, SEXO.

Otras lecturas Bossen, 1984; P. Caplan y Bujra, 1979; Etienne y Leacock, 1980; Leacock y Safa, 1986; Sacks y Remy, 1984; Westwood, 1984; K. Young *et al.*, 1981; Zavella, 1987.

música Sonido modulado significativamente y analíticamente distinguible del LENGUAJE, con el que está estrechamente correlacionado. Los estudios trans-

culturales comparados apoyan la observación de Aristóteles de que «no es fácil determinar la naturaleza de la música». Ubicua, pero muy específica de cada cultura, la música se usa para culturizar a los niños, señalar importantes cambios en el ciclo vital, curar la enfermedad, comunicarse con lo sobrenatural, organizar actividades de subsistencia, apoyar (o criticar) al poder político y proporcionar placer sensual y estímulo intelectual. Incluso donde la música es diseminada por los medios de comunicación de masas y se considera primariamente como forma de entretenimiento, persiste su notable eficacia como expresión de identidad individual y comunitaria.

El antiguo término griego *mousike*, que englobaba a la poesía, la matemática, la acústica y la ética, sugiere un precedente etimológico de las definiciones inclusivas y flexibles de la música adoptadas por los antropólogos. Aunque todas las sociedades presentan expresiones acústicas que cabe englobar en el término «música», las formas sonoras precisas y los conceptos, valores y técnicas subyacentes a su producción varían considerablemente. Por consiguiente, el estudio transcultural de la música debe centrarse tanto en la interpretación de los sonidos musicales como en el contexto social en el que se producen y aun en sus propias características más superficiales. Contrariamente a la repetida declaración de que la música es una especie de «lenguaje universal», su significado tiene que ver tanto con las experiencias previas y las expectativas del oyente como con la cualidad de los propios sonidos. Las actuaciones de una orquesta de trompetas de África, de una compañía de ópera china, de una banda militar o de un conjunto de música de cámara vanguardista pueden ser calificadas de caos sónico por oyentes no familiarizados con los principios generadores subyacentes a la música expresada, y una marcha militar que evoca orgullo nacionalista en un oyente puede encerrar significado sexual para otro. En algunas culturas, el concepto de música puede incluir también fenómenos que no producen imagen acústica alguna, como los recuerdos, los sueños y las visiones musicales y otras formas de experiencia acústica internalizada.

El sonido musical puede analizarse en componentes como el tono (experiencia humana de la frecuencia), el ritmo (pautas de organización temporal), la textura (interacción acumulativa de papeles o voces individuales) y el timbre (calidad del sonido). Los materiales sónicos usados para la construcción de la música y los procedimientos para su combinación varían considerablemente. En algunas tradiciones, las melodías (secuencias de tonos para crear una figura coherente) se componen de sólo tres o cuatro tonos, mientras que en otras se hace uso de siete o más, aumentados por complejas variaciones «microtonales» (intervalos más pequeños que el semitono de la escala común occidental). Aunque casi toda la música que se produce se basa en pautas de repetición y variación, las formas específicas van desde la repetición estricta de una corta frase melódica a los ricamente elaborados (y muy diversos) procedimientos de «tema y variación» de la música «clásica» eurasiática. Sin embargo, el recurso a la repetición no implica «simplicidad» musical; en muchas tradiciones musicales subsaharianas, múltiples fragmentos repetidos se escalonan en el tiempo para crear texturas polifónicas de gran complejidad.

El papel del músico difiere notablemente de una sociedad a otra. En los sistemas jerárquicos, el derecho a realizar determinadas formas de música puede restringirse a miembros de estirpes, ligas o castas concretas, y el adiestramiento de los músicos es a aveces sumamente espe-

cializado. Por el contrario, en pueblos relativamente igualitarios como los bambuti de los bosques tropicales de África Central (Turnbull y Chapman, 1992), los kabuli de Nueva Guinea (Feld, 1982) y los suyá de la Amazonia brasileña (Seeger, 1990) se espera que cualquier adulto socialmente competente sea capaz de hacer música.

La capacidad de la música para establecer espacios especiales de experiencia, aparte de los ritmos mundanos de la vida cotidiana, proporciona a los intérpretes hábiles una fuente única de poder (a veces considerada con ambivalencia). Si la música carece típicamente de la especificidad denotativa del habla, también extrae su potencia de su capacidad de superar, y en ocasiones incluso poner en tela de juicio, las proclamas retóricas de la veracidad del lenguaje. Cuando éste y la música se combinan —como en la canción o en géneros instrumentales que incorporan partes discursivas habladas— se logran formas de COMUNICACIÓN poderosas y semánticamente complejas.

Aunque el estudio antropológico de la música se ha centrado típicamente en su producción en diferentes contextos culturales, debiera observarse que la propia música es a menudo contexto de otras formas de comunicación e interpretación simbólicas. La literatura etnográfica proporciona numerosos ejemplos de la capacidad de los músicos para establecer marcos de metacomunicación en cuyo seno los individuos tienen licencia para comportarse de manera extraordinaria. Las radiantes propiedades del sonido musical pueden usarse para ocupar, tejer y domesticar el espacio social, o para intensificar y centrar la experiencia de los participantes en ritos. Físicamente efímera, invisible, pero poderosa en sus efectos emocionales y cognitivos, la música adopta muchas formas y sirve para muchos fines. CW

Véase también ETNOMUSICOLOGÍA.

Otras lecturas Blacking, 1973; Keil y Feld, 1994; Merriam, 1964.

nacimiento Fruto del esforzado y laborioso trabajo de las mujeres para contraer los músculos del útero y expulsar a su cría del mundo interno privado de sus matrices al mundo mucho más grande de la sociedad y la cultura. Aunque el parto es un hecho universal de la fisiología humana, dónde, cómo y con quién, y a veces incluso cuándo ha de parir la mujer son variables que pueden ser culturalmente determinadas.

La adopción de la postura erguida necesaria para la locomoción de la especie humana complicó el acto del nacimiento de ésta en mayor medida que en otros primates superiores, cuya locomoción cuadrúpeda posibilita el alineamiento de la pelvis y facilita el descenso directo de la cabeza fetal, mientras que la cría humana ha de girar a medida que desciende pelvis abajo (Trevathan, 1987). Inmediatamente después del nacimiento, las crías de los primates pueden subirse a la espalda de la madre y sujetarse a ella; los niños humanos, que nacen antes en su ciclo de desarrollo dado el mayor tamaño de su cerebro, están relativamente indefensos al nacer y requieren atención inmediata. Estos factores pueden haber propiciado la evolución del nacimiento para convertirse en un proceso de gran importancia social; en pocas sociedades paren las mujeres solas y sin ayuda. El hecho es que es razonable suponer que la intervención de la comadrona debe haberse producido desde el mismo principio (Trevathan, 1987). La presencia de otras mujeres puede haber potenciado el éxito del proceso del nacimiento a medida que adquirían habilidades tales como girar al feto *in utero*, ayudar a la rotación de la cabeza y los hombros en el momento del parto o masajeando el útero de la parturienta y administrando hierbas para detener la hemorragia posparto.

La naturaleza social y el significado del

nacimiento implican que este proceso biológico e intensamente personal es portador de importantes connotaciones culturales. En todas las culturas, el nacimiento es un RITO DE PASO (Gennep, 1960) que entraña las creencias más hondas de la cultura transmitidas y reafirmadas durante este tiempo de transición crítico. Las prácticas del parto apuntan «tan aguda y certeramente como una flecha» a los valores nucleares de la cultura, revelándole al observador cómo considera ésta al mundo y el lugar que en él ocupa la mujer (Kitzinger, 1978). Por ejemplo, en la sociedad islámica marcadamente patriarcal de Bangladesh, el nacimiento (como la MENSTRUACIÓN) se considera tan contaminante que jamás cupo el desarrollo de una tradición de asistencia matronal; se espera que las mujeres, asistidas por parientes femeninos, paran sobre sábanas sucias y, así, la mortalidad infantil y las infecciones puerperales alcanzan cotas muy elevadas (Blanchet, 1984). Las mujeres bariba de Benin ponen de manifiesto los valores nucleares de honor y bravura con su silencio y su comportamiento estoico durante el parto (Sargent, 1982, 1989). En Polinesia, donde la fertilidad de las mujeres es loada y celebrada (Ward, 1989), las embarazadas son mimadas y alimentadas con sumo cuidado, y cuentan con matronas diestras a su entero servicio. El énfasis extremado puesto en Estados Unidos en la tecnología se refleja, por ejemplo, en las prácticas obstétricas (E. Martin, 1987; Davis-Floyd, 1992). Las parturientas son llevadas a hospitales y sometidas a intervenciones como el control electrónico y la estimulación artificial de las labores del parto, al igual que a una cirugía excesiva. El prestigio de este enfoque occidental ha inducido a las gentes de muchos países en desarrollo a desechar los sistemas matronales indígenas, perfectamente viables, y a importar el modelo occidental, pese a que sus hospitales carecen a menudo de los medios necesarios y de personal debidamente adiestrado, mientras que aparecen repletos de máquinas carísimas que pocos saben cómo usar o reparar (B. Jordan, 1978-1993; Sargent, 1989). Para contrarrestar esta desafortunada tendencia, la Organización Mundial de la Salud y UNICEF han estado promoviendo las prácticas obstétricas tradicionales en los países en desarrollo mediante programas de capacitación avanzada. Sin embargo, dado que el personal médicamente entrenado que imparte estos programas sólo valora el enfoque tecnomédico occidental, generalmente desaprovecha el conocimiento y las técnicas desarrollados por las matronas de la comunidad en contexto con sus tradiciones culturales. Estas actitudes determinaron en Estados Unidos la desaparición casi total de la profesión de comadrona hacia la década de 1960; desde entonces se ha observado un renacimiento del oficio gracias a las demandas de muchas mujeres de proceder por vía natural, y gracias también a la investigación científica de los peligros que entraña el parto hospitalario intervencionista (Goer, 1995), y a los beneficios del nacimiento en el propio hogar con asistencia de la comadrona (Davis-Floyd, 1992, 1997) o en centros partorios independientes (Rooks *et al.*, 1989). El hecho es que en los cuatro países con estadísticas de mortalidad perinatal mínima en el mundo: Japón, Holanda, Suecia y Dinamarca, más del 70 por ciento de los partos son asistidos por comadrona (M. Wagner, 1994; Fiedler, 1997).

El estudio comparativo de Brigitte Jordan (1978-1993) de las prácticas obstétricas en Holanda, Suecia, Estados Unidos y México (Yucatán) demostró una gran variación en lo tocante a definición, lugar, personal presente y artefac-

tos del nacimiento, y desató un enorme interés en la antropología del nacimiento. Durante la década de los ochenta, este campo se extendió a la antropología de la REPRODUCCIÓN (Browner y Sargent, 1990; Ginsburg y Rapp, 1991), que comprende el estudio cultural cruzado de todos los aspectos del proceso reproductor. Últimamente las investigaciones se han enfocado más bien en el rápido desarrollo y propagación de las nuevas tecnologías de la reproducción, como la fertilización *in vitro*, la inseminación artificial, la maternidad subsidiaria y las tecnologías diagnósticas como la amniocentesis y los ultrasonidos que hacen posible la detección de defectos genéticos antes del nacimiento y que un niño tenga múltiples genitores biológicos (Ginsburg y Rapp, 1995). Estas tecnologías plantean fascinantes e inquietantes problemas éticos que requieren una reconsideración radical del PARENTESCO, derechos de los progenitores, derechos de las mujeres a controlar su propio cuerpo y de la ley de la descendencia (J. Edwards *et al.*, 1993). En la India, por ejemplo, el uso de la amniocentesis y del aborto selectivo para garantizar que el primonato sea un varón está alterando el cociente poblacional masculino/femenino en algunas provincias (B. Miller, 1987). Otros temas de importancia incluyen la conservación de los sistemas viables de parto indígenas (M. Wagner, 1994) y el reciente renacimiento de la intervención matronal (Kitzinger, 1991). RDF

Otras lecturas Davis-Floyd y Sargent, 1997; Handwerker, 1990; Laderman, 1983; MacCormack, 1982; Michaelson, 1988: L. Whiteford y Poland, 1989.

nación, nacionalismo La nación es una comunidad imaginada, generadora a menudo de intensa lealtad. Sin embargo, también es problemática, tanto porque se trata de una creación artificial como porque el estado en que uno vive puede no ser la nación con la que uno se identifica.

Los antropólogos descubrieron la «nación» como objeto de estudio durante la segunda guerra mundial, cuando algunos apartaron su mirada inquisitiva de las sociedades a pequeña escala para llevarla a aquellas que comprendían las ciudadanías de los estados independientes (véase Kroeber, 1948, pp. 226-228). La iniciativa surgió cuando varios antropólogos fueron instados a explicar qué posibles motivaciones movían a los estados enemigos. El método de estudio de la cultura de estas naciones «desde la distancia» fue desarrollado con máxima efectividad por Ruth BENEDICT en *The chrysanthemum and the sword* (1946), donde trató de describir los rasgos del «carácter nacional» japonés.

El enfoque de CARÁCTER NACIONAL surgido de este período bélico sostenía que la ciudadanía de un estado soberano compartía una tradición social (M. Mead, 1953a, p. 642). Aunque Benedict, MEAD y otros proponentes del enfoque de carácter nacional tenían muy presente que los modelos culturales pueden cambiar, supusieron que, dado que las culturas son holísticas y revelan propiedades de las sociedades que las presentan, la individualización respectiva en función de su carácter nacional podía realizarse sin dificultad, aserto que les permitió argumentar que la SOCIALIZACIÓN por parte de quienes comparten una cultura nacional lleva al desarrollo de una «estructura intrapsíquica» entre sus HIJOS.

Este enfoque se reveló a la postre infructuoso para el pensamiento antropológico porque hacia finales de la década de 1960 se habían revelado fundamentalmente deficientes sus hipótesis básicas. Uno de los argumentos en su contra provino de quienes pusieron de manifiesto la ausencia de «integración nacional» en

los estados poscoloniales recientemente independizados, en los que la «nueva ciudadanía» se dividía más que se integraba en razón de la cultura. El ensayo de Clifford GEERTZ de 1963 «The integrative revolution primordial sentiments and civil politics in the new states» abrió un nuevo campo de estudio antropológico al tratar el problemático carácter de las naciones y culturas nacionales. Incluso abrazando Geertz una teoría de la MODERNIZACIÓN que contemplaba el éxito último de toda empresa en pro de la formación de naciones, su análisis de la tensión entre los sentimientos «primordiales» enraizados en las diferencias premodernas de lenguaje, religión y herencia cultural que dividían a los pueblos de los nuevos estados y los sentimientos «civiles» instilados en la ciudadanía por el gobierno de los modernos estados ricos, demostró que dichos estados nuevos distaban de representar la realización de las aspiraciones nacionales de honda raíz que muchos de sus líderes y no pocos análisis habían creído y proclamado.

Que las naciones se construyen, más que liberan, fue tema de especial interés de la teoría de la ciencia social a partir de 1980 (Gellner, 1983; Anthony Smith, 1986; Richard Fox, 1990). Todo estado moderno, con sus límites territoriales bien definidos e internacionalmente reconocidos, comprende pueblos con características culturales diversas. Los programas nacionalistas tratan de inculcar en la mayoría de los ciudadanos de su estado una «imagen» de su comunidad nacional (B. Anderson, 1983-1991; Alonso, 1988) y un «recuerdo» del pasado común (Brow y Swedenberg, 1990; Fujitani, 1993) que superan su heterogeneidad cultural y que a menudo entrañan una emotiva llamada al respeto de la SANGRE común derramada en la conquista de la independencia nacional y en las GUERRAS patrióticas, así como por los muertos cuyo sacrificio no hay que olvidar (véase Keyes *et al.*, 1994, pp. 6-9).

Los antropólogos han sido particularmente influidos por el modo en que la construcción de comunidades nacionales se ha efectuado mediante la «invención» consciente de tradiciones nacionales (Hobshawn y Ranger, 1983) y por el despliegue de «tecnologías de poder» por parte de los estados, como los censos, la educación obligatoria y los calendarios oficiales (B. Cohn y Dirks, 1988; R. Foster, 1991, pp. 244-248). Si tiene éxito, esta invención es «naturalizada» o «primordializada», de modo que los símbolos nacionales manifiestos en canciones, banderas, monumentos, celebraciones, etc., provocan hondos e intensos sentimientos de identificación entre la ciudadanía.

Aunque muchas imaginerías nacionales se han hecho hegemónicas, encuentran oposición en todo lugar (Handler, 1988). La visión nacional promovida por una elite dirigente con acceso al poder puede entrañar en sí misma la semilla de su propio cuestionamiento. Toda imaginería nacional implica distinciones jerárquicas en la ciudadanía del estado. Quienes tienen una identidad cultural marginal respecto de la nueva cultura nacional quedan relegados a la condición de «minoría» étnica o racial (B. Williams, 1989). Si la base del poder del estado se hace problemática, las minorías pueden tratar de hacer realidad sus propias aspiraciones «nacionales». Los estudios antropológicos han demostrado, por ejemplo, cómo la disolución en «naciones» constituyentes de una Yugoslavia definida como estado multinacional en términos marxistas estaba ya predispuesta cuando el Partido Comunista perdió legitimidad como titular único y unitario del poder del estado (véase Allock, 1989; Denich, 1994; R. Hayden, 1995).

Los antropólogos han prestado considerable atención a la VIOLENCIA asociada con la promoción y la resistencia a visiones nacionales como las de Sri Lanka (Kapferer, 1988) o Venezuela (Coronil y Skurski, 1991). Aunque las identidades nacionales son contestadas con más facilidad en los estados multiétnicos débiles (K. Warren, 1993), no es caso privativo. Incluso en países como Japón y Tailandia, que los observadores han considerado en su gran mayoría culturalmente homogéneos y que están dotados de estructuras estatales modernas evolucionadas a partir de otras premodernas, los debates sobre la «esencia» de la identidad nacional son muy intensos, aun sin ser violentos (Befu, 1993; Keyes, 1996).

El imaginario nacional es asimismo cuestionado a menudo tanto mediante la acción como con la palabra por quienes viven a caballo entre estados y naciones. Muchos emigrantes de hoy, a diferencia de los del pasado, ni asimilan plenamente la cultura nacional de su nuevo hogar ni permanecen radicados en la cultura nacional de su país de origen. Más bien, como ha puesto de manifiesto la investigación antropológica más reciente, presentan identidades flexibles o ambiguas (A. Ong, 1993; Gupta y Ferguson, 1992). CK

Véase también GRUPOS ÉTNICOS, MINORÍAS MEDIADAS, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA, RAZA, ESTADO.

narrativa Registro secuencial de dos o más sucesos de manera que establece su significado compartido o relación causal. La narrativa adopta un discurso que puede tener forma verbal y no verbal. La DANZA o la mímica, por ejemplo, pueden ser narrativas, mientras que el RITUAL, hablado o no, puede evocar o replicar una secuencia de sucesos con capacidad de transformar o reafirmar el poder inherente a un sistema social. El historiador Hayden White ha señalado que todas las narrativas están «íntimamente relacionadas con el impulso de moralizar la realidad, si no son una función de éste» (W.J.T. Mitchell, 1981, p. 14). El argumento de White subvalora la importancia del significado en la narrativa, independientemente de su veracidad o seriedad (o ausencia de ellas). Una narrativa puede resultar incoherente o inconsecuente al extraño que no comprenda su importancia o porque el tema abordado o la versión ofrecida se juzguen incompetentes o sin sentido.

El lograr que una audiencia foránea vea el significado de determinados sucesos en un escenario social extraño es una de las tareas de la descripción etnográfica, en gran parte realizada a través de diversas formas de narración, explícita o implícita. Las observaciones y entrevistas de campo atienden tanto a las secuencias de eventos como a su interpretación. Pero la representación etnográfica ha seguido diversas modas en el curso de los últimos decenios: desde la preferencia por las descripciones generales, donde el testimonio personal sobre sucesos particulares era utilizado para conformar principios sociales generales y sus efectos, hacia un estilo más confesional o anecdótico, donde los sucesos de que era testigo el investigador o conocía por terceros se transmitían en las palabras del primero o en una versión editada de las del segundo, y se presentaban en combinación con discusiones interpretativas varias. La teoría de la narrativa literaria ha confirmado el reconocimiento de los antropólogos del poder retórico de la representación para «englobar» y hacer plausible la versión particular del narrador sobre un suceso o una situación. MM

Otras lecturas Bruner, 1984; Cliford y Marcus, 1986; Gennette, 1980; Kermode, 1979; G. Marcus y Fischer, 1986; Prince, 1987; V. Turner y Bruner, 1986.

neuroantropología Se encuentra en la intersección de la antropología y la neurociencia y se centra en tres áreas de investigación principales: (1) evolución del cerebro humano y de los primates; (2) variación neuroanatómica del humano moderno; y (3) neuropsicología cognitiva en diferentes culturas.

Evolución del cerebro

La paleoneurología trata de poner en claro los orígenes del cerebro humano a partir de muestras craneales fosilizadas derivadas de «endomoldeados» de látex y naturalmente mineralizados que revelan el tamaño, forma y morfología superficial del cerebro. El tamaño del cerebro de los homínidos aumentó de tamaño más del triple en un período de cuatro millones de años, y este agrandamiento (en su mayor parte cortical) guarda relación con la evolución de las capacidades cognitivas y lingüísticas (Deacon, 1992), así como con la evidencia arqueológica de una creciente complejidad comportamental. Canales vasculares que se han preservado demuestran cambios que acompañaron o desencadenaron adaptaciones neurales (Falk, 1990). Los cambios temporales en la morfología exocraneal (por ejemplo, el ángulo de la base del cráneo) también han servido para formular inferencias acerca del desarrollo de la región vocal y su sistema lingüístico central que se desarrolla con él (P. Lieberman, 1984).

La neurobiología comparada examina la estructura y la función del cerebro en especies animales contemporáneas para deducir información acerca de los procesos evolutivos a partir de la homología (similaridad funcional y topográfica de estructuras debido a la información genética conservada). El principal enfoque usa modernas técnicas neuroanatómicas de trazado para revelar circuitos neurales que pueden ser neurofisiológicamente investigados en primates vivos (Steklis y Raleigh, 1979). Alternativamente, los estudios alométricos se sirven de análisis de la regresión para examinar la expansión relativa de tamaño del cerebro (Jerison, 1973), proceso que puede ampliarse a la comparación de sus componentes internos (Stephan *et al.*, 1988). Los estudios comparados han centrado a menudo su atención en estructuras supuestamente únicas del cerebro humano, incluidas las especializaciones neocorticales y hemisféricas (áreas del lenguaje de Broca y Wernicke, áreas de asociación multimodal como el lóbulo parietal inferior) e incluso regiones del tallo cerebral, de los ganglios basales y del limbo.

Los neuroantropólogos evolutivos se dividen entre aquellos que dan mayor relevancia a los cambios en áreas locales concretas y aquellos que más bien ponen de relieve el tamaño global del cerebro, su interconectividad concomitante y su capacidad cognitiva generalizada («inteligencia»). Sin embargo, los investigadores de uno y otro campo se revelan crecientemente insatisfechos tanto con los esquemas «sumatorios» a escala natural (Deacon, 1990a) como con los escenarios de «primera acción», neurobiológiamente ingenuos (Landau, 1991). En respuesta, han tratado de investigar mecanismos neuroontogenéticos subyacentes a la evolución del cerebro usando enfoques más directos (Deacon, 1990b; Finlay y Darlington, 1995).

Variación neuroanatómica humana

La investigación neurocientífica ha experimentado un gran cambio en los últimos cincuenta años. Hoy abundan los estudios sobre GÉNERO y orientación sexual (LeVay, 1993; Finn, 1996; Kimura, 1996), mientras que prácticamente ha desaparecido el estudio neuroanatómico

de la RAZA. No era así a principios de siglo, cuando se publicaron extensos catálogos de diferencias raciales en las circunvoluciones corticales como prueba destinada a justificar la clasificación racial sobre bases biológicas. Estas interpretaciones fueron desacreditadas en su momento por la ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA moderna; ello se hizo de dos modos. En primer lugar, los investigadores repararon en que la fisurización era una función mecánica trivial del área cortical en expansión, funcionalmente equivalente a las protuberancias cefálicas que inspiraron la desacreditada «ciencia» decimonónica de la frenología; en segundo lugar, un muestreo más riguroso de las poblaciones demostró que el margen de variación hallado en tan sólo un grupo «racial» (en rasgos neurales tanto como en otros) superaba con mucho la diferencia media entre grupos diferentes. El reciente desarrollo de herramientas morfométricas más complejas y refinadas ha espoleado, no obstante, un renovado interés por las diferencias interpoblacionales (Klekamp *et al.*, 1994). Si estos estudios recapitularán simplemente los abusos racistas del pasado o significarán una aportación real al conocimiento de las relaciones entre las poblaciones humanas es algo que todavía no está claro (Shipman, 1994; J. Marks, 1995; S. Gould, 1996).

Cognición intercultural

El aserto de que la CULTURA es un campo exclusivamente *humano* (Holloway, 1992) implica que los objetos cruciales para la investigación neuroantropológica son los sustratos cerebrales del lenguaje simbólico. Las formulaciones críticas del relativismo lingüístico, en forma de la HIPÓTESIS DE WHORF y del ESTRUCTURALISMO, por ejemplo, provocaron una animada serie de debates sobre si las culturas difieren en estilo cognitivo por prevalencia diferencial de las especializaciones de los hemisferios cerebrales izquierdo y derecho (J. Paredes y Hepburn, 1976). Los neurolingüistas clínicos han cartografiado ciertamente diferencias importantes en síndromes afásicos entre hablantes de diferentes lenguas, mientras que los «estructuralistas biogenéticos» (C. Lauglin y D'Aquili, 1974; D'Aquili *et al.*, 1979) han explorado el TRANCE ritual y otras manifestaciones de una consciencia alterada en contextos etnográficos.

La neuroantropología sigue en la periferia de la antropología, cuestionada por los positivistas en razón de que sus hipótesis no son fácilmente comprobadas, y por los antropólogos más culturalmente orientados, que la rechazan como una nueva forma de determinismo biológico. Si se pudiera prescindir del componente neurobiológico a favor del cultural con el que, al fin y al cabo, todos los humanos son programables (véase UNIDAD PSÍQUICA DE LA HUMANIDAD), ¿por qué no dejar el cerebro a los neurobiólogos? De hecho, la falacia cartesiana de que mente y cerebro son disociables ha sido un legado intelectualmente paralizante para todas las ciencias del comportamiento; la marginación académica de la neuroantropología ha sido sólo uno de sus resultados.

JAM

Otras lecturas Deacon, 1997; C. Laughlin *et al.*, 1990; Lumsden y Wilson, 1981; Springer y Deutsch, 1993; TenHouten, 1991.

niños Los estudios antropológicos de la infancia examinan: (1) su lugar en la sociedad; (2) conceptos culturales al respecto; (3) desarrollo y socialización en el seno de una cultura dada; y (4) bienestar y supervivencia infantiles. Estas perspectivas no son mutuamente excluyentes: los niños forman parte de los sistemas sociales y económicos, incluso mientras

experimentan procesos de desarrollo biológico y psicológico y de educación cultural.

Margaret MEAD (1930) fue la precursora de la etnografía infantil e inauguradora del papel de la cultura en el desarrollo de los niños. Aunque muy interesada en la transmisión de la cultura, Mead no concibió a los niños sólo en términos del mundo adulto, como si meramente fueran sujetos pasivos del proceso de socialización, sino que reconoció que a menudo «viven en un mundo propio ... basado en premisas diferentes de las que rigen la vida adulta (1930, p. 81). Llegó así a la conclusión de que procesos psicológicos al parecer universales eran en determinados casos desarrollos específicos de cada cultura. Si bien las teorías de Mead han sido contestadas, los aspectos que destacó todavía poseen significado, de modo que los antropólogos siguen cuestionando los modelos universalistas de desarrollo infantil. Por ejemplo, las teorías sobre desarrollo moral basadas en datos observacionales de África (C. Edwards, 1987) y los estudios comparativos llevados a cabo en la India y en Estados Unidos (Schweder *et al.*, 1987) ponen en tela de juicio los supuestos culturalmente específicos subyacentes a los modelos psicológicos de desarrollo infantil.

No todos los investigadores consideran a los niños como poseedores de un mundo propio. Muchos trabajos toman al mundo adulto como punto de partida y valoran a los niños al hilo de las preocupaciones del adulto por su educación, control y preparación para la vida adulta. No obstante, las culturas difieren en lo relativo a cuánta atención o adiestramiento explícitos se considera al efecto necesarios. Aunque ciertos objetivos parentales son universales o casi (LeVine, 1988), diferentes culturas parecen poseer conceptos distintos del papel de los adultos en la conformación del proceso educativo del niño en desarrollo: algunas culturas consideran al niño de modo que requiere una intervención masiva del adulto; otras, que ésta es mínima (R. Levy, 1973, 1978; Tobin *et al.*, 1989). Ambas actitudes pueden acoger complejas prácticas de socialización pero configuran la relación adulto-niño de manera que puede incidir notable y diversamente en el desarrollo de éste.

Aun cuando aporta la perspectiva necesaria, el mundo adulto y sus demandas no ofrecen la mejor base para conocer a los niños en todas sus dimensiones. Como todo padre sabe, los niños no aceptan a menudo pasivamente las exigencias del adulto, a pesar de cuán social y emocionalmente son dependientes de él. Cuando los niños son considerados primariamente en términos de su educación para en su día asumir papeles de adulto pueden ser juzgados más pasivos de lo que la realidad revela. Está claro que la falta relativa de conocimiento y control de los niños sobre sus vidas no puede ser ignorada, pero el hecho de tratarlos solamente como receptores pasivos de los conocimientos del adulto no da una imagen completa de su vida y su desarrollo. La investigación pediátrica, en cambio, considera a los niños como agentes dinámicos que adquieren gran parte de su cultura informalmente y se transmiten uno a otro lo aprendido en sus charlas e interacciones (Bluebond-Langner, 1978; Goodwin, 1990).

Dado que los niños interpretan activa y cooperativamente el mundo social y la cultura que se les presenta, es frecuente que se resistan a los esfuerzos de los adultos por socializarlos, pese a la asimetría general de la relación niño-adulto (P. Miller y Hoongstra, 1992). Los niños pueden mostrar ambivalencia o resistencia en sus juegos o alterando sus relaciones con las figuras socializantes (como los padres) o instituciones (escuela).

Aunque los padres, escuela y medios de cultura –desde la televisión a los cómics, pasando por juegos rituales y vídeos– ejercen un papel crítico en la socialización y transmisión de la cultura, es importante reconocer cómo se oponen los niños a los procesos de socialización, reinterpretan el saber cultural y generan valores y conocimientos propios. Debra Skinner y Dorothy Holland (1996), por ejemplo, exponen de qué modo los estudiantes de una escuela rural nepalí desarrollaron nociones de casta, género y su propio futuro que reflejan, se resisten y reinterpretan a la vez los conocimientos y valores vehiculados por las lecciones recibidas en la escuela y en el seno de la comunidad.

La ETNOGRAFÍA ofrece un eficaz método para conocer el desarrollo del niño al tiempo que contribuye a integrar el estudio de la cultura y del desarrollo humano. Weisner (1996) afirmó que la etnografía es esencial para el estudio del desarrollo infantil porque hace centro de su atención al lugar cultural donde se produce este desarrollo y porque pone de manifiesto de qué modo las creencias, significados y prácticas culturales de una comunidad en su contexto económico, ecológico y ambiental afectan a dicho desarrollo.

La mayoría de los antropólogos comparten la idea de que los niños deben ser estudiados en su «escenario natural», libre de condicionamientos impuestos por la propia investigación. Es el antropólogo quien se introduce en el mundo del niño, no a la inversa. Toda circunstancia puede ser explorada mediante trabajo etnográfico de campo: escuelas, áreas de recreo, hogares, barriadas. La etnografía pediátrica explora todos los aspectos de la vida social del niño, incluidos las relaciones con sus pares, como se dan en el juego, entre hermanos y en las relaciones adulto-niño (Goodwin, 1990).

La etnografía nos revela gran parte de la propia experiencia infantil sobre el modelo cultural que le rodea. Los niños hausa pueden mostrarse muy interesados en la PURDAH (aislamiento de la mujer en el hogar) (Schildkrout, 1978), en tanto que los niños hindúes deben explicarse y entender los conceptos de pureza y contaminación asociados con el sistema de castas y con la diferente valoración de los géneros en sus comunidades. La etnografía pediátrica arroja luz no sólo sobre cómo desarrollan los niños sus aptitudes sociales sobre procesos de progresión psicológica, sino, al mismo tiempo, de qué manera se adaptan estos procesos de desarrollo a las circunstancias culturales de la vida. Robert Levy (1973, 1978), por ejemplo, mostró de qué modo desarrollan «cordialidad» los niños tahitianos en el lugar cultural donde se ubican. Los niños de otras latitudes se socializan para la agresión, como los observados por Belmonte (1979) en una barriada humilde de Nápoles, Italia. En Estados Unidos, P.J. Miller y L.L. Sperry (1987) repararon en que los niños de Baltimore aprendían a justificar la ira y la agresividad en términos culturales. En estos casos, el desarrollo social y emocional cursa por líneas culturales y el producto final es reflejo de valores y experiencias culturales, modos de vida y circunstancias del entorno.

En antropología, las teorías acerca del estudio de los niños partieron inicialmente en gran medida de los conceptos freudianos del desarrollo. Los investigadores de la escuela original de CULTURA y PERSONALIDAD creían que técnicas específicas de adiestramiento infantil ejercían efectos predecibles en la personalidad adulta y podían explicar las diferencias culturales de personalidad (Bock, 1988). Estudios posteriores hallaron muy poca evidencia de los presuntos vínculos entre la experiencia infantil y el carácter adul-

to postulados en este paradigma (véanse las críticas de Schweder, 1979, 1980; Bock, 1988; Riesman, 1983). Sin embargo, la cuestión del lugar que ocupa la cultura en el desarrollo del niño quedó firmemente establecido como materia importante tanto en la teoría como en la práctica. Erik Erikson vinculó la infancia y el carácter adulto en términos de experiencia histórica y cultural para los indios sioux de Dakota del Sur y yurok de California. Erikson subrayó la importancia del contexto cultural de las prácticas del cuidado infantil. Destacó que el tratar a los niños de un modo determinado no significa que los adultos presenten determinadas características «como si se accionara un pulsador en el sistema educativo infantil ... y se fabricara ... un carácter [adulto] concreto» (1963, p. 137). Más bien depende de factores culturales. Señaló seguidamente que las prácticas de atención infantil se integran en una síntesis cultural y económica, e insistió en que la formación infantil poseía un papel funcional para producir personas preparadas para el modo de vida representado por dicha síntesis, sea el nomadeo y la guerra para los sioux sea la pesca para los yurok. Este enfoque centró inmediatamente la atención en el papel de la cultura en el desarrollo. Los estudios contemporáneos siguen subrayando la importancia de los contextos culturales y económicos del desarrollo, aunque es cierto que hoy carecemos todavía de una teoría única del desarrollo que organice la investigación sobre los niños en un solo paradigma.

En un mundo cambiante, como señaló Erikson respecto de los sioux, lo que los niños aprenden de sus tradiciones culturales acerca de quiénes son y cómo se espera que sean en el futuro puede que los prepare para un modo de vida ya inexistente, lo cual puede llevar a la incertidumbre y la duda. Donde los niños deben vérselas también con diferencias manifiestas entre la escuela y el hogar, la confusión de identidad puede alterar igualmente los procesos de transmisión cultural. La reacción de la escuela a las diferencias culturales sigue siendo un problema de gran calado. Algunos niños pueden encontrar que la lengua y las creencias religiosas aprendidas en el hogar no son reconocidas en la escuela, o que incluso son activamente infravaloradas o estigmatizadas. En un lúcido estudio sobre niños de las clases trabajadoras blanca y negra, S.B. Heath (1983) demostró de qué modo el lenguaje aprendido en casa difería notablemente de la expresión canónica de la escuela.

Una de las mayores contribuciones de la antropología al conocimiento de los niños ha sido su dedicación a los ESTUDIOS TRANSCULTURALES. Uno de los más completos fue el denominado Proyecto Seis Culturas, dirigido por Beatrice Whiting y John Whiting, de Harvard (Whiting y Whiting, 1975; Whiting y Edwards, 1988). Equipos de investigadores observaron y codificaron el comportamiento de los niños de seis culturas, documentando las diferencias y similaridades, especificando las circunstancias de su comportamiento y relaciones como influencias cruciales en el comportamiento infantil y ubicándolas en sus respectivos contextos económico y social. Sin embargo, la relativa ausencia de datos de entrevista y la DESCRIPCIÓN DENSA limita estos estudios a una visión «externa» que no tuvo en cuenta el significado cultural de las acciones, en particular en lo tocante a qué pensaban y sentían los niños sobre sí mismos. Al hilo de la tendencia general en la antropología hacia los enfoques interpretativos y cognitivos, estudios más recientes se han centrado en los significados y experiencias ignorados por los métodos estrictamente observacionales (J. Briggs, 1992; Harkness,

1992; Harkness *et al.*, 1992; Parish, 1994, cap. 5).

El estudio etnográfico y comparativo de los niños ha proporcionado un notable conocimiento de temas cruciales, como la organización de los sistemas de apoyo social (Weisner, 1989), el papel del cuidado de los hermanos (Weisner y Gallimore, 1977; Weisner, 1982), el modo en que las familias adaptan sus rutinas y sus modelos implícitos de desarrollo «normal» a los niños retrasados (Weisner *et al.*, 1996), la dimensión cultural de la experiencia escolar (Weisner y Garnier, 1992) y los efectos culturales en el aprendizaje (Weisner *et al.*, 1988).

Los estudios culturales cruzados siguen siendo controvertidos cuando trastornan las creencias familiares firmes o contravienen modelos de desarrollo afianzados. Por ejemplo, Scheper-Hughes (1985, 1992) cuestionó el supuesto de que la vinculación materna es universal a la luz de los datos reunidos en torno a madres e hijos misérrimos en una barriada de barracas de Brasil donde las gentes viven en un estado de miseria al borde de perder la vida. Aquí, en una especie de elección selectiva, las madres optan por dejar que algunos de sus hijos perezcan requisándoles la alimentación necesaria. No hay especial nexo materno, sino un desapego basado en una imaginería cultural que da cabida a la contingencia del niño que no tiene por qué vivir. Aunque la posición de la investigadora respecto del nexo maternal ha sido contestada (Nations y Rebhun, 1988), su trabajo es importante porque centra la atención en las estrechas relaciones entre cultura, desarrollo humano y economía política.

Otros estudios han destacado asimismo el impacto de las condiciones demográficas y económicas en la vida del niño. La estructura familiar, el significado de la descendencia y los estilos de paternidad difieren considerablemente entre las sociedades rurales y las urbanas industriales (LeVine *et al.*, 1988). Las familias menos numerosas, con fertilidad y mortalidad infantil bajas, de las sociedades industriales acentúan la reciprocidad psicológica y el fomento del desarrollo psicológico del niño, mientras que las familias más numerosas de las comunidades agriculturales de gran fertilidad y gran mortalidad infantil inculcan la obediencia y la afiliación. Las condiciones económicas y demográficas ayudan también a determinar los objetivos parentales, influyen en las preferencias de los adultos en lo tocante a la familia y el género de los hijos y configuran las decisiones de los adultos sobre la aplicación de los recursos (como tiempo, esfuerzo, dinero, cuidados y educación) a los niños (LeVine, 1988, 1990).

Estos modelos varían en sus detalles, naturalmente, entre comunidades, en formas que reflejan las condiciones locales específicas y las tradiciones culturales, y es cierto que no todo el contenido de los modelos reinantes en la comunidad respecto a los niños guardan relación con las estrategias de reproducción y sus contextos. Con todo, el análisis de LeVine (1988) sobre los objetivos parentales sugiere la existencia de una importante estructura subyacente a la diversidad aparente de creencias y actitudes culturales acerca de los niños. Sin embargo, en las sociedades rápidamente cambiantes, algunas expectativas y preocupaciones relativas a los niños pueden ser reflejo del pasado, no del presente, y los modelos culturales del desarrollo infantil que guían el comportamiento puede que no reflejen plenamente las circunstancias reales (Tobin, *et al.*, 1989). SP

Véase también ADOLESCENCIA, JUEGO, SOCIALIZACIÓN.

Otras lecturas J. Briggs, 1970; Cook-Gumpertz *et al.*, 1986; Harkness y Super, 1996; J. Henry y Henry, 1944; Kakar,

1981; Liedermann *et al.*, 1977; Middleton, 1970; Riesman, 1992; Scheper-Hughes, 1987; Spiro, 1958; Super y Harkness, 1980.

normas *Véase* DESVIACIÓN, LEY, SANCIONES.

notas de campo Literalmente, las que toma el investigador en el curso de sus trabajos de campo. Sin embargo, aunque psicólogos y sociólogos (o ecólogos también) toman notas de campo, son los antropólogos quienes más uso han hecho de ellas y con mayor sentido (Jean Jackson, 1990).

El antropólogo Roger Sanjek (1990b) distinguió cuatro variedades: «apuntes rápidos» en el curso de una exploración; «notas de campo» o las precedentes ampliadas o completadas con adiciones posteriores; «notas elaboradas» con recuerdos y reflexiones no apuntados en primera instancia; y «notas de archivo», esto es, cualquiera de las precedentes procesadas una vez abandonado el campo de trabajo. A diferencia de las notas de laboratorio, las notas de campo no siguen un formato estándar. La idiosincrasia de los antropólogos, la situación del campo de trabajo, la naturaleza de la investigación, cuestiones de confidencialidad y la enorme variedad de las personas estudiadas significan que un manual de trabajo de campo con instrucciones rígidas acerca de cómo tomar notas de campo probablemente no será publicado jamás. Los antropólogos discrepan acerca de la propiedad de las notas de campo (en especial después de la muerte de su autor) y de cómo las usan otros (Obbo, 1990). En algunos países se ha intentado conferir una categoría legal a estos documentos que clarifique las condiciones en que los sujetos del estudio (o patrocinadores que lo auspician) tienen acceso a aquellos (Greaves, 1994). Aunque algunos antropólogos entienden sus notas de campo como un catálogo de entradas por ampliar y detallar en futuras investigaciones, muchos otros las entienden como confidenciales, ya que contienen una mezcla de información personal y datos en bruto que podrían ser mal interpretados o mal usados por terceros. Y dada la abundancia de ejemplos de uso de las notas de campo con fines totalmente ajenos a la intención original —el más famoso es la publicación póstuma del diario de campo de Malinovski (1967)— es probable que esta actitud persista (Forge, 1972; C. Geertz, 1988). Pero el interés que suscita la ANTROPOLOGÍA INTERPRETATIVA, las críticas de la antropología manifiestamente positivista (G. Marcus y Fischer, 1986; Clifford, 1988), y las más extensas discusiones sobre «etnografías como ensayo» (G. Marcus y Cushman, 1982; Clifford y Marcus, 1986) han hecho que escritos de todos los tipos y la propia producción de saber científico sean objeto de investigación por derecho propio.

Véase también TRABAJO DE CAMPO, OBSERVACIÓN PARTICIPANTE.

Otras lecturas Sanjek, 1990a.

novia *Véase* PAGO POR LA NOVIA.

nueva etnografía Es un enfoque ÉMICO para describir una cultura que centra su atención en el caudal de conocimientos y reglas de origen cultural que definen y modelan el comportamiento apropiado en una comunidad de hablantes. El término data de principios de la década de 1960, cuando un grupo de antropólogos cognitivos, entre ellos Conklin (1964), Frake (1964) y Sturtevant (1964), empezaron a proclamar junto con Goodenough (1967, p. 1.203) que «describir el contenido de tal entidad de conocimiento es describir la cultura de la comunidad», y formularon preguntas como: «¿Qué ha

de haber aprendido una persona para comprender lo que ocurre en una comunidad extraña tal como lo entienden sus miembros y para conducirse de manera que éstos acepten como conformes con lo que esperan unos de otros?».

En su propósito de introducir el rigor lingüístico en la descripción de las culturas, la nueva etnografía recibió primero las influencias de lingüistas estructurales como Kenneth Pike (1954) y luego por la noción de la GRAMÁTICA TRANSFORMACIONAL desarrollada por Noam Chomsky (1965). Basada en una perspectiva émica centrada en la explicación de las reglas culturales que explican «el comportamiento de las gentes describiendo el conocimiento socialmente adquirido y compartido, o cultura, que faculta a los miembros de la sociedad para comportarse del modo que sus miembros juzgan apropiado» (Frake, 1964, p. 132), se esperaba que la nueva etnografía representara «a su cultura anfitriona con fidelidad ... y tan bien que los nativos puedan reconocer en ella rasgos familiares de la suya propia» (Werner y Schoepfle, 1987, p. 24). Ello permitiría al etnógrafo «romper el etnocentrismo euroamericano y ver a las otras culturas tal como lo hacen los nacidos en ellas» (p. 61).

Definiendo a la cultura cognitivamente como sistemas de conocimiento, los nuevos etnógrafos desarrollaron un conjunto de métodos conocidos como ETNOCIENCIA que les permitieron registrar tópicos habituales en cualquier cultura como ETNOBOTÁNICA y etnoentomología. El objetivo último no era sino definir explícitamente métodos y marcos de estudio de modo que la descripción etnográfica pudiera ser replicada por otros. El descubrimiento de «reglas de comportamiento culturalmente apropiado» (Frake, 1964, p. 132) haría más económica la descripción al tiempo que más predecible y productiva. Se requería del etnógrafo que especificara qué necesita saber el individuo para hacer máximamente probables los acontecimientos describiendo como «actos de equivalencia» lo que hacía el miembro de una comunidad en condiciones dadas.

Aunque la nueva etnografía fue criticada por los antropólogos orientados hacia las cuestiones del comportamiento por no ser «nueva» ni abordar de forma adecuada la variabilidad y complejidad del saber cultural (Harris, 1968, pp. 568-604), los principios y métodos básicos de la nueva etnografía de la década de 1960 se consideran hoy cualidades habituales de la etnografía contemporánea (Keesing, 1972; Manning y Fabrega, 1976). DW

observación participante Se dice de la que consiste en la intensa y prolongada interacción con los miembros de una comunidad, de modo que el investigador se sumerja en sus actividades de forma tan completa como sea posible, por ejemplo, asistiendo a los rituales, «tendiendo la colada» o lavando la ropa en el río junto con las mujeres. Es marca característica de la tradicional investigación antropológica de campo. Las ventajas de la observación participante son muchas: (1) es prácticamente el único modo de hacer investigación etnográfica con gentes que no usan el lenguaje escrito; (2) el investigador se encuentra «allí» todo el tiempo, y en consecuencia es testigo de todo lo que ocurre cuando las gentes se preparan para acontecimientos, o proceden a la limpieza del lugar de autos después, comportándose conforme a las reglas o transgrediéndolas; (3) la inmersión en la vida de la comunidad hace que el trabajador de campo sea menos intruso, menos extraño y, así, que sea objeto de tolerancia y confianza crecientes entre los miembros de la comunidad; (4) a pie de obra, el investigador puede identificar mejor los hábitos establecidos y las perspectivas de las gentes que le rodean en un entorno que por serles familiar acoge rápida y fácilmente la espontaneidad; (5) el comportamiento se experimenta de primera mano, más que a través de lo que otros cuentan de él; (6) el estar ahí y conocer la lengua aumenta considerablemente las probabilidaddes de comprender el significado de lo que ocurre desde el punto de vista de sus primeros actores.

Las desventajas de la observación participante son: (1) la inversión de una gran cantidad de tiempo, parte del cual no se aplica con plena eficiencia; (2) las gentes pueden resentirse de lo que acaso entiendan como curiosidad y entrometimiento

malsanos del antropólogo; (3) la observación participante es a veces difícil de explicar (también a los comités universitarios interesados en los procedimientos con «consentimiento informado»); (4) la presencia del antropólogo, a veces intensamente percibida, afecta al comportamiento objeto de estudio; (5) es prácticamente imposible demostrar adecuadamente a los lectores de informes etnográficos por qué las conclusiones extraídas, si se basan en la observación participante, deben ser aceptadas más allá del simple aserto «lo sé porque estaba allí». Ésta es la razón de que el procedimiento no constituye, hablando en propiedad, una metodología (aunque algunos la consideren así: véase Spradley, 1980) y de por qué los investigadores utilizan siempre técnicas estructuradas o semiestructuradas adicionales, como censos, genealogías, pruebas proyectivas o entrevistas cuidadosamente planificadas sobre una muestra ideal.

La participación observante es en última instancia una utopía (véase Herzfeld, 1987; Favret-Saada, 1990), dado que si uno interviene en una actividad, no la observa. Gran parte de la literatura antropológica reflexiva trata de este problema. Idealmente, los etnógrafos desempeñan una especie de papel dual: con el examen cuidadoso de una situación en constante cambio, pasan juiciosamente del papel de observador al de actor y viceversa. JJa

Véase también TRABAJO DE CAMPO, INFORMADORES, MÉTODOS CUALITATIVOS.

oráculos Cualquier dispositivo o procedimiento, a menudo sobrenatural, usado para recibir comunicaciones acerca de lo desconocido. La forma y función de los oráculos en una cultura particular depende de la naturaleza y objeto de la BRUJERÍA en ella practicada. En algunas, el oráculo es un ser humano; en otras, un conjunto de prácticas RITUALES.

En tiempos antiguos, los oráculos, asociados con deidades, estaban dispersos en el mundo helénico, donde, con ayuda de elaborados rituales y unos oficiantes especializados, los peticionarios podían recibir comunicaciones de los dioses acerca del futuro (Frazer, 1890). Tipos de oráculos similares, que entran en un estado de TRANCE, siguen siendo usados por los tibetanos (Samuel, 1993). Entre los azande de Zambia, que atribuyen prácticamente todo infortunio a la brujería, los oráculos determinan si ésta habrá de condenar un proyecto previsto e identifican a las brujas responsables de problemas concretos (Evans-Pritchard, 1937). Sus oráculos son esencialmente procesos aleatorios destinados a producir respuestas positivas o negativas a cuestiones específicas, esto es, una forma de AUGURIO. En el oráculo de la termitas, por ejemplo, se insertan dos bastones en un termitero, se dejan en él un día, y la respuesta se obtiene observando cuál de ellos ha sido devorado en primer lugar. Los oráculos azande varían en coste y eficacia; el de las termitas es fácil y no cuesta nada, pero sus resultados son menos fiables que los del complejo y caro oráculo del veneno, que debe ser usado para hacer frente al hechizo descubierto e iniciar procedimientos de venganza en caso de muerte (Mair, 1969, pp. 76-101). AB

Véase también MAGIA, RELIGIÓN, CHAMANISMO.

organización dual Se refiere a sociedades divididas en dos mitades o facciones. Los individuos correspondientes deben pertenecer a una u otra facción y son las interacciones entre ambas las que definen la vida de la sociedad. Es frecuente que los individuos deban buscar pareja en la otra facción, de modo que la sociedad se organiza en dos mitades con matrimonios mixtos (véase SISTEMAS DE ALIANZA), constituyendo lo que se dio en

llamar «forma clásica de organización dual» (Rivers, 1924; Lévi-Strauss, 1969a). Estos sistemas se entendieron característicos de pueblos tribales y remotos a los que se consideró organizados en una sociedad de forma primitiva. Más recientemente, los antropólogos han concluido unánimemente que estas facciones entrelazadas no constituyen realmente la esencia de la organización dual, sino meramente una expresión de ésta (Maybury-Lewis y Almagor, 1989).

Hoy sabemos que sociedades de todo el mundo organizan (o han organizado) su pensamiento e instituciones sociales según modelos contrapuestos; se trata, por tanto, de un sistema que los humanos no dejan de reinventar. En el antiguo Egipto, los faraones regían al tiempo el Alto y el Bajo Egipto y reencarnaban a Horus y Seth, dioses cuya hostilidad recíproca era símbolo de conflicto. En su sagrada persona, pues, el Faraón incorporaba y mediaba entre las contradicciones del universo y del reino (Frankfort, 1948). En la antigua China, los filósofos de la escuela yin-yang sostenían que existía una necesaria complementariedad de opuestos en la composición del esquema de las cosas y que las sociedades humanas y los individuos debían esforzarse, por tanto, en ponerse a tono de esta armonía cósmica (J. Needham, 1956; B. Schwartz, 1985). En el Perú anterior a la conquista, el imperio inca estaba organizado social y espacialmente conforme a la oposición existente entre los mundos superior e inferior, vinculados al cosmos a través de la persona del propio inca, mediador en las oposiciones que constituían el universo (Zuidema, 1989).

Los antiguos imperios podían organizarse, pues, en términos de teorías dualistas sobre el cosmos y la sociedad. Hoy sabemos que las sociedades que observaban esta concepción social binaria no son invariablemente pequeñas ni remotas. Las hay de magnitud relativamente importante en Indonesia (J. Fox, 1980) y en partes de África (Maybury-Lewis y Almagor, 1989). Sociedades tribales con esta estructura, más pequeñas, se encuentran en todo el mundo, entre los pueblos nativos de América del Norte y del Sur, en África, en India y en el sureste asiático, en Indonesia y entre los aborígenes australianos. Pero, incluso en los grupos tribales, la organización dual no es invariablemente una cuestión de facciones intermatrimoniales ni aun de facciones en absoluto. Algunas sociedades adoptan las cosmologías dualistas sin organizar sus instituciones de igual modo binario. Otras se organizan en facciones no necesariamente obligadas a entrelazarse por matrimonio. Y las hay, en fin, que pueden albergar un gran número de diferentes facciones. Por ejemplo, los individuos pueden pertenecer a la facción A en virtud de las reglas de descendencia y, así, estar condicionados a casarse con miembros de la facción B. En otro contexto, los mismos individuos pueden pertenecer a, digamos, la facción P por mor de su edad y verse obligados a interaccionar en ocasiones específicamente matrimoniales con miembros de la facción Q. Y aun en otro contexto, estos mismos individuos y en razón de los nombres que les han sido adjudicados en la facción X tener que interaccionar con gentes de la facción Y.

La organización dual es materia, por tanto, de la COSMOLOGÍA y la teoría social, así como de las instituciones bipartitas o binarias. Está muy extendida porque todas las sociedades humanas reconocen determinadas polaridades en su experiencia y operan, siquiera conjeturalmente, con ellas: vida y muerte, macho y hembra, noche y día, etc., enjundiosas antítesis objeto de reflexión desde tiempo inmemorial. El pensamiento dualista insiste en que estas antítesis no tienen por qué desgarrar el mundo, y la

Humanidad con él, porque se encuentran armonizadas en el esquema cósmico de las cosas. El conflicto es similarmente parte inevitable de la experiencia humana. Las instituciones sociales dualistas ofrecen una solución al problema del orden social sumiendo a las fuerzas contendientes en un equilibrio perpetuo. La organización dual ofrece, pues, una garantía de armonía cósmica, combinada con un equilibrio social, que explica por qué tantas sociedades la han encontrado atractiva.

Sin embargo, no es obviamente universal y se ha visto socavada por el pensamiento científico y el triunfo de lo secular sobre lo sagrado. En las sociedades modernas, el pensamiento dualista ha configurado el dominio de los teólogos y filósofos, pero sigue encontrándose en las creencias populares de pueblos para los que la interacción de principios fundamentales como el ying y el yang siguen siendo los pilares de su edificio vital. Sólo se encuentra en el plano sistémico en sociedades que han conseguido mantener sus culturas tradicionales frente a la MODERNIZACIÓN. DML

organización social En sentido amplio, el estudio de la organización social consiste en la investigación de los nexos que vinculan a los individuos en grupos sociales. En las sociedades simples se cuentan entre aquéllos el linaje, el sexo, la edad, la religión, los intercambios económicos y las alianzas maritales; las estratificadas comprenden también la ocupación, el grupo étnico, la raza y la clase. Aunque todos esos elementos quedan teóricamente implicados en el estudio de la organización social, en la práctica los antropólogos se han centrado primariamente en el papel desempeñado por la terminología de parentesco, la estructura de linajes y clanes, la residencia posmarital y el matrimonio entre primos en la construcción de los vínculos sociales.

La fascinación antropológica con la relación entre la estructura del parentesco y la organización social se inició con el impresionante análisis realizado por Lewis Henry MORGAN sobre las terminologías de parentesco en más de un centenar de sociedades, acumuladas en parte mediante cuestionarios remitidos a comerciantes, misioneros y agentes consulares en Asia, Australia, África y Oceanía, y en parte por sus propios estudios de campo entre grupos de nativos norteamericanos. A partir de estos datos, MORGAN identificó varios modelos de terminología de parentesco, convencido de que estos sistemas terminológicos representaban remanentes de las prácticas maritales prehistóricas que generaron la organización social de las sociedades que les dieron marco. En su gran obra *Ancient society*, Morgan se sirvió de su material sobre parentesco para elaborar un esquema evolutivo de nueve estadios desde el salvajismo más bajo a la barbarie y por último a la civilización. Según este esquema, la terminología «hawaiana» más simple tenía sus orígenes en una temprana práctica de promiscuidad primitiva, mientras que la terminología «iroquesa» representaba una supervivencia de un período temprano en el que los grupos de hermanos desposaban a grupos de hermanas (Morgan, 1877). Nuestra propia terminología «esquimal» coincide con la prohibición occidental del incesto y con los modelos maritales.

El trabajo precursor de Morgan tuvo gran influencia, en especial en Inglaterra, donde Edward B. TYLOR llamó la atención sobre una práctica que describió como «matrimonio de primos cruzados» en la organización de las sociedades de pequeña escala (Tylor, 1865). John Ferguson McLennan acuñó el término «EXOGAMIA» analizando su posible relación con la captura de esposa y con la poliandria (McLennan, 1896), mientras

que sir Henry MAINE declaró que las primeras sociedades fueron patriarcales (1883) y, al igual que Morgan, postuló que la organización social primitiva se basaba exclusivamente en relaciones de parentesco.

Esta perspectiva no tardó en crear problemas. Por ejemplo, W.H.R. RIVERS, de Cambridge, inició extensivos estudios de campo con miras a demostrar que las formas maritales primitivas eran la causa funcional directa de las terminologías de parentresco. En las islas de Pentecostés descubrió sistemas de parentesco que deliberadamente confundían a la hermana mayor con la madre de la madre. Rivers decidió que ello significaba que las mujeres del lugar habían practicado un tiempo el matrimonio con el padre de su madre. Sin embargo, no surgían pruebas que confirmaran el aserto; en cambio, parecía que la mezcla de términos de parentesco para la hermana mayor y la madre de la madre se debía probablemente al hecho de su pertenencia al mismo matriclán. Las iniciales conjeturas de Morgan sobre la relación existente entre la terminología de parentesco y los modelos maritales se revelaron igual de problemáticas.

En Estados Unidos, los boasianos Alfred KROEBER y Robert LOWIE eludieron en general la obsesión de los antropólogos británicos con las terminología de parentesco. Kroeber soprendió a Rivers y a sus discípulos al declarar que no había necesariamente relación entre los términos de parentesco y las prácticas sociales (Kroeber, 1909), mientras que Lowie argumentó que Morgan había mezclado erróneamente sucesión, herencia y adscripción: todas las cuales podían variar independientemente en las sociedades matrilineales y patrilineales. Lowie observó igualmente que los grupos religiosos, las vinculaciones económicas y las instituciones ajenas al parentesco como clubes, hermandades y grupos de edad no pesaban menos que el parentesco como factores importantes de la primitiva organización social (Lowie, 1920).

Las dificultades de conectar la terminología con la estructura llevaron a la emergencia de la TEORÍA DE LA DESCENDENCIA a principios de la década de 1940. E.E. EVANS-PRITCHARD y Meyer FORTES fueron las figuras centrales de este movimiento con su estudio de los nuer (Evans-Pritchard, 1940) y de los tallensi (Fortes, 1949b) y con su introducción conjunta a *African political systems* (Fortes y Evans-Pritchard, 1940a). No menos influyente fue la introducción de A.R. RADCLIFFE-BROWN a *African systems of kinship and marriage* (Radcliffe-Brown y Forde, 1950), que destacó los efectos de los SISTEMAS DE LINAJE SEGMENTARIO que se creía derivados de principios intrínsecos a la descendencia unilineal. Sin embargo, esta teoría fue asimismo muy criticada porque no explicaba la complejidad social real y por destacar en demasía el peso de la descendencia como factor organizador de suma importancia en sociedades supuestamente unilineales.

En 1940 fueron publicadas dos obras de gran importancia sobre el estudio de la la organización social: *Social structure*, de G.P. Murdock y *Elementary structure of kinship*, de LÉVI-STRAUSS. La voluminosa obra de Murdock, basada en el análisis estadístico cruzado de tablas de datos de parentesco extraídos de su Atlas Etnográfico Mundial, llegaba a la conclusión que era la residencia posmarital la que ejercía influencia máxima en la generación de las terminologías de parentesco (Murdock, 1949). Este resultado parecía socavar la premisa básica de la TEORÍA DE LA DESCENDENCIA: que los linajes eran los determinantes primeros de los términos de parentesco y las prácticas sociales relacionadas. Sin embargo, el trabajo de Murdock fue rápidamente

atacado por su problemática aplicación de la estadística y por la inexactitud de algunos de los datos etnográficos usados en la muestra.

Entretanto, Lévi-Strauss proponía en su no menos monumental estudio una solución al problema planteado por Tylor en 1878 en lo que se refiere a la importancia de la exogamia y del matrimonio cruzado entre primos. En su análisis de las sociedades australiana, melanesia y asiática suroriental, Lévi-Strauss dejó de lado la descendencia y se concentró en los modelos maritales. Con ayuda de diagramas muy esquemáticos (e idealizados), demostró que el matrimonio cruzado entre primos patrilaterales (hijas de las hermanas del padre) producía alianzas simétricas en las que los grupos de una línea que intercambiahan esposas cedían y recibían mujeres en generaciones alternas. La práctica del matrimonio cruzado entre primos matrilaterales (hijas de los hermanos de la madre), aunque no parecía sino la inversa de la práctica patrilateral, sorprendentemente producía un sistema completamente diferente, llamado de alianza asimétrica, en el que los grupos que intercambiaban mujeres las recibían indefectiblemente de uno y las cedían a otro diferente generación tras generación (Lévi-Strauss, 1969a). Se dijo que este enfoque, llamado TEORÍA DE LA ALIANZA, explicaba la organización social real de grupos que practicaban esos tipos contrastados de matrimonio cruzado prescrito entre primos. Más aún, Lévi-Strauss sugirió que su método podía extenderse mediante análisis matemático para descifrar las complejas estructuras maritales no prescritas asociadas con las terminologías CROW y OMAHA (véase SISTEMA DE PARENTESCO), y aun a los sistemas de matrimonio de las modernas sociedades occidentales.

Sin embargo, la teoría de las alianzas tuvo poca fortuna, al igual que la de la descendencia, a la hora de definir las unidades básicas implicadas y si las formas descritas de intercambio de mujeres tenían o no realmente lugar. Así, Rodney Needham afirmó que el matrimonio entre primos cruzados matrilaterales era siempre preferencial más que prescrito, estadísticamente insignificante y, por tanto, incapaz de afectar a la organización social (Needham, 1963). En defensa de la teoría de las alianzas, David Maybury-Lewis señaló que los sistemas maritales de intercambio eran prescriptivos «como modelo», aunque podían ser preferenciales a nivel de los individuos del grupo social (Maybury-Lewis, 1965b).

Un artículo sobre organización social aparecido en 1971 en la *Biennial Review of Anthropology* predijo que la teoría de las alianzas, al limón con las innovaciones en las teorías de la información y del juego, llevaría a una revolución en el estudio de la organización social. El ANÁLISIS COMPONENCIAL de las relaciones formales entre términos de parentesco, de modo análogo al usado por los lingüistas con sus tramas fonéticas, se tenía a la sazón por instrumento clave para entender la organización social (Selby, 1971). No obstante esta laudatoria descripción, 1971 fue el último año en que la *Biennial Review* trató el campo de la organización social como tal. De hecho, en unos pocos años desaparecieron los artículos y debates sobre la teoría del parentesco que hasta entonces habían llenado las páginas de las publicaciones antropológicas.

Pese al atractivo intelectual y la capacidad generadora de figuras conceptuales abstractas, el estudio de la organización social tradicionalmente definido por el análisis de la terminología de parentesco y el desarrollo de las teorías de la descendencia y de las alianzas llegó a su fin por

no tener en cuenta en suficiente medida al individuo como agente social. Tampoco tuvo en cuenta los importantes efectos de los vastos factores ecológicos, económicos y religioso-simbólicos motivadores de la acción social, ni hubo acuerdo entre los especialistas sobre las definiciones de los principales grupos sociales en juego, fueran éstos clanes, grupos vinculados por la sangre, estirpes o linajes segmentarios o unidades de intercambio marital. Y como había observado Lowie, el énfasis en el parentesco había llevado a los teóricos a restar importancia al papel desempeñado en las sociedades tribales por clubes, hermandades y otras asociaciones ajenas al parentesco.

Entretanto, otros enfoques de la organización sócial que cabía definir como de carácter materialista, marxista o ecológico se revelaron más fructíferos y duraderos pese a no incorporarse plenamente a la corriente principal de la teoría antropológica. Estos métodos se asociaron primariamente con Julian STEWARD, quien, por ejemplo, pudo predecir de modo fiable la incidencia de la poliandria entre los shoshones de la Gran Cuenca como función de la capacidad portadora (Steward, 1938). Más tarde y en un trabajo conjunto con Robert Murphy, Steward pudo demostrar mediante comparación controlada el papel de la organización del trabajo como causa de los cambios experimentados por las sociedades matrilineales y patrilineales de los algonquinos canadienses y mundurucus amazónicos (R. Murphy y Steward, 1955) hacia las organizaciones sociales neolocales no basadas en la estirpe. En la misma línea, Morton Fried (1967) y Elman Service (1971) demostraron la relación entre la teconología de producción alimentaria, el comercio, las restricciones ecológicas y la organización social de grupos que comprendían desde los cazadores-recolectores a las jefaturas o estados.

En otros lugares, obras seminales de Fredrick Barth (1966), David Schneider (1965), Victor TURNER (1967), Sally Falk Moore (1986a) e Ivan Karp y Kent Maynard (1983) destacaron las dificultades de reconciliar las idealizadas estructuras de parentesco unilineal con la práctica social y sugirieron un enfoque procedimental en el que los sistemas terminológicos y los linajes pudieran considerarse idealizaciones que los individuos manipulaban en provecho propio en situaciones de conflicto social. En estos análisis dialécticos, los sistemas de parentesco, los clanes y los grupos de estirpe se generaban a través de la práctica, a la que a su vez y simultáneamente estructuraban para que tuviera sentido para los actores sociales. CS

Otras lecturas Bourdieu, 1977; R. Firth, 1964; Giddens , 1979b; Lowie, 1935; Morgan, 1871; R. Murphy, 1967; Scheffer, 1966.

ornamentación corporal Una clase especial de ARTE contempla la decoración del cuerpo humano. Entre los pueblos de las tierras altas del centro de Nueva Guinea representa la vertiente más importante del arte, dado que estas gentes apenas dedican tiempo alguna al grabado, la pintura o la confección de máscaras. En estas sociedades, los ornamentos y las pinturas corporales usados en los actos rituales y ceremonias de intercambio vehiculan mensajes acerca de los valores sociales y religiosos, al tiempo que ponen de manifiesto las relaciones de sus portadores con los espíritus ancestrales del clan. Los melpa de las tierras altas centrales de Papúa Nueva Guinea usan colores determinados para su pintura y combinaciones cromáticas preestablecidas para las plumas, conchas y cuentas que expresan cualidades abstractas como la salud y la vitalidad (A. Strathern y Strathern, 1971). Los wahgi, vecinos de

los melpa, también expresan sus impulsos estéticos a través de la decoración y ornamentación del cuerpo humano. Los adornos de plumas y los colores aplicados al rostro y al cuerpo durante las danzas de las fiestas wahgi del cerdo sirven para comunicar la robustez y salud del clan anfitrión, en particular su fortaleza moral. La ausencia de acusaciones de brujería y de fricción entre los integrantes del grupo determinan la opulencia y la calidad de sus adornos y la belleza y el éxito de sus interpretaciones ceremoniales (O'Hanlon, 1989).

La decoración corporal incluye asimismo el tatuaje, ya permanente en el individuo y su particular presentación frente a los demás. La práctica es común a muchas sociedades. Entre los pobladores de las islas Marquesas del Pacífico se demuestra el postulado de Gell de que el tatuaje expresa la madurez social, la personalidad individual y la perpetuación social (Gell, 1993). Los componentes masculinos y femeninos de las bandas callejeras norteamericanas se tatúan con la «insignia» de su grupo para hacer manifiesta su afiliación. PR y AR

ostracismo Hace referencia a una amplia gama de SANCIONES, desde el rechazo informal de reconocer la presencia de determinados individuos hasta el veto que excluye a algunos del grupo del que anteriormente formaban parte. El término proviene del griego para un cazo de barro (*ostrakon*), usado por los votantes atenienses para determinar si un individuo debía ser exiliado.

Los seres humanos evitan a menudo a otros, informal pero deliberadamente, con los que han tenido una disputa, incluso si deben verse a diario. Vecinos y parientes pueden hacerlo durante un tiempo, a veces largo. Los individuos que pierden su trabajo pueden entender que sus compañeros les ignoran cada vez más a medida que se aproxima el desenlace de su crisis laboral. El osatracismo formal es el resultado de una decisión colectiva, como ocurre entre los sindicatos que cortan su relación con los esquiroles que han desatendido la consigna de huelga. Los escolares pueden condenar al ostracismo al compañero que ha ofendido al grupo, práctica que entre los niños ingleses se dice «enviarlo a Coventry» (Opie y Opie, 1959).

Las comunidades y organizaciones religiosas han utilizado la excomunión para imponer la obediencia a sus reglas. Entre los menonitas y los amish norteamericanos, y en la Iglesia católica romana antes de 1200, la práctica se acompañaba de *extrañamiento*, que imponía a los miembros de la comunidad la abstención de toda relación social con la persona extrañada, entendiéndose por ello el cese de negocios, la prohibición de sentarse a la misma mesa e incluso el veto a mantener relaciones maritales entre marido y mujer (Hostetler, 1993, pp. 85-87, 345-349). El judaísmo rabínico empleaba una técnica similar (Jakob Katz, 1993, pp. 84-86). Los casos graves de excomunión implicaban una especie de muerte social, y el ritual que acompañaba a un decreto de semejante severidad incluía la extinción de cirios encendidos para subrayar objetiva y claramente esta condición.

En nuestros tiempos, el veto ha seguido siendo una sanción comúnmente usada tanto por las pequeñas comunidades como por los grandes estados. La comunidad maya de Chiapas predominantemente católica de San Juan Chamula ha tratado de impedir las conversiones expulsando a los protestantes (Goseen, 1989). La Rusia zarista y la antigua Unión Soviética se sirvieron del destierro y exilio a Siberia como castigo. En su configuración tanto formal como informal, el ostracismo sigue siendo un fuerte castigo en las sociedades humanas. WZ

pactos de sangre Son juramentos dados por dos o más individuos que expresan formalmente su compromiso de lealtad mutua después de intercambiar SANGRE de sendos cortes practicados en el cuerpo respectivo (Beattie, 1958). Este acto es médicamente muy peligroso en algunas áreas con alto riesgo de infección por HIV transmitida por la sangre, lo cual ha llevado a que se modifique el ritual.

Aunque se encuentran en todo el mundo, los más detallados estudios antropológicos al respecto han sido realizados en África. Los conjurados suelen recitar cláusulas de mutua obligatoriedad u oraciones al tiempo que se practican cortes en el cuerpo, llegando incluso al extremo de lamerse recíprocamente las heridas (Paulme, 1973). Si una de las partes viola ulteriormente el pacto se entiende que la sangre recibida ejercerá la debida venganza (Evans-Pritchard, 1933). Y en caso de muerte se da por cierto que la unión pervivirá místicamente (Beidelman, 1963). Los pactos de sangre solían cerrarse entre iguales (Evans-Pritchard, 1933), aunque ocasionalmente podían establecerse entre personajes de la realeza y del pueblo llano. A menudo, como ocurre entre los nyoro y los kaguru, los pactos de sangre se efectuaban con extraños de lugares remotos con miras a ganarse un aliado permanente en caso de tener que viajar (Beidelman, 1963). Entre los soninké del Níger un hombre puede ofrecerse como *griot* o cantor de las excelencias de otro, convirtiéndose de hecho voluntariamente en su esclavo, y el pacto se cierra con sangre (Paulme, 1973). En general, estos pactos se concluyen entre hombres, aunque ocasionalmente se dan entre individuos de distinto género, como ocurre entre algunos desposados azande (Evans-Pritchard, 1933). AG

pago por la novia Es la transferencia de un bien simbólicamente importante como parte del MATRIMONIO, de suerte que los parientes del novio ceden cierta propiedad, no a la novia, sino a los parientes de ésta a modo de compensación por su alejamiento. Es técnicamente distinta a la DOTE, que implica el traspaso de propiedad de la familia del novio (u otros) a la propia novia o a la nueva pareja. Aun cuando el término pueda inducir a confusión porque parece implicar una venta según reglas de mercado, su objetivo no es sino cimentar la unión, legitimar a la prole, redistribuir o consolidar una fortuna familiar y, en fin, validar los cambios en las identidades sociales, los derechos y las obligaciones de todos los intervinientes, activos y testimoniales. Cuando este pago se efectúa mediante la cesión de animales, el efecto redistributivo puede contribuir a conservar determinados pastos o preservar tácitamente otros propósitos.

La forma más usual de pago por la novia consiste en la transferencia por parte de uno o más de los parientes del novio de un conjunto de objetos, animados o no, que puede acompañarse o sustituirse por trabajo (servicios). El dador principal suele ser el padre del novio, pero ya sea como dadores adicionales o como receptores pueden intervenir otros parientes de la pareja, incluso de generación diferente. Los bienes u objetos transferidos se consideran típicamente como compensación por la pérdida de la mujer como elemento productor en su unidad familiar o social, por su capacidad sexual y reproductiva o por otros aspectos de su persona. Los grupos dador y receptor, respectivamente, pueden ser familias, linajes, clanes, o quizás «casas» o asentamientos no necesariamente compuestos por parientes. En muchas sociedades, el pago recibido por el casamiento de una hermana se destina a facilitar el ingreso de la mujer de un hermano en el grupo familiar. La aportación de este pago suele conceder al grupo de origen del novio ciertos derechos o vínculos formales sobre la progenie. En ocasiones se establece un «pago por descendencia» que se satisface por partidas a medida que los descendientes van naciendo.

En general, el tipo, la cantidad y cualidad de la propiedad objeto de transacción suelen prescribirse mediante convenio, pero los detalles pueden ser objeto de ulterior renegociación. El método de transferencia, como el recurso a intermediarios o adición de objetos rituales, al igual que las celebraciones que perfeccionan la operación, pueden ser muy elaborados. Las principales transferencias de la mujer desde su grupo natal al grupo conyugal, y de animales, dinero u otros bienes a cambio, puede ser complicada y en parte sustituida por regalos o presentes de menor cuantía (que pueden comprender grano, carne, comida preparada o herramientas) en una secuencia claramente especificada. En algunas sociedades, las transferencias de pago de la novia se efectúan gradualmente por plazos, ya que se considera que el desposorio se consolida igualmente con el tiempo. El caso es que este proceso de compensación puede no completarse necesariamente en vida de los actores principales y ocupar, pues, a las generaciones venideras. Estos intercambios de propiedad generan deudas y desequilibrios que constituyen importantes vínculos sociales susceptibles de establecer o reconfigurar alianzas políticas. En teoría, el pago de la novia es reversible, no tanto en la práctica, y su restitución suele significar DIVORCIO y cancelación de los lazos intergrupales creados por el matrimonio. El pago de la novia es una práctica muy extendida en algunas zonas de África, la región circunmediterránea, Oriente Pró-

ximo, sur y este de Asia (J. Goody y Tambiah, 1973; esp. cap. 1). Esta costumbre desempeña un papel principal sobre todo entre las sociedades de la sabana de África oriental y meridional dedicadas a la ganadería de grandes bóvidos. Y es común en todas las que observan las directrices de PARENTESCO PATRILINEAL, aunque también se da entre las que se rigen por el MATRILINEAL, AMBILINEAL y BILATERAL, generalmente con el intercambio de pequeños regalos, a menudo meramente testimoniales. Muchas de las sociedades donde el pago de la novia está establecido permiten asimismo la POLIGINIA. Y donde patrilinaje, pago de la novia y poliginia coinciden, el refuerzo recíproco es evidente, como Parkin (1979) y otros han señalado. En muchas sociedades donde el pago en cuestión cursa mediante importantes cesiones de ganado predominan también la virilocalidad y el levirato. Los pagos importantes tienden a promover y mantener la autoridad de los padres sobre los hijos y de los mayores sobre los jóvenes, aspecto al que se han referido antropólogos franceses como Meillassoux (1981) en sus análisis de clases. En las sociedades políticamente estratificadas, las elites pueden incrementar considerablemente la cuantía del pago de la novia para hacer tanto más manifiesta su posición social.

Los debates antropológicos sobre este concepto han sido siempre muy encendidos, sobre todo en el campo de la antropología social británica sobre África. Muchos se han preguntado si este pago debe entenderse literalmente y si, al igual que lo que HERSKOVITS (1926) llamó el COMPLEJO PECUARIO de África oriental es económicamente racional. Sin embargo, la economía no es la única dimensión implicada, ni necesariamente la más importante. El pago de la novia constituye simultáneamente un acto simbólico, espectacular, ecológico y estético. Los bienes transferidos no son siempre sustituibles con dinero u otros objetos, aunque es cierto que el dinero suele desempeñar cierto papel incluso donde ha sido recientemente introducido. Donde el ganado no sobrevive, por ejemplo en África occidental, plagada por la mosca tsé-tsé, son objetos domésticos u otros los que adquieren mayor relieve.

Los antropólogos y otros han ofrecido generalizaciones varias acerca de la incidencia de esta regla en relación con la tecnología agrícola y la DIVISIÓN DEL TRABAJO entre géneros (Boserup, 1970; J. Goody, 1976) y en relación con los cocientes demográficos entre humanos y ganado (A. Kuper, 1982a). En África, por ejemplo, tiende a coincidir con el importante papel de las MUJERES en la AGRICULTURA, y donde el pago de referencia es de mayor cuantía suele predominar la agricultura sobre la ganadería. En fin, la diversidad y extensión de esta práctica es tan grande que no es posible ninguna generalización.

Los misioneros destacados en África han condenado el pago de la novia como pecaminoso, y los gobiernos seglares de Eurasia lo han tachado de despilfarro. Muchas mujeres del medio urbano y más educadas se han opuesto a esta práctica por entender que reduce a las mujeres a la condición de objetos o enseres (Hirschon, 1984). Donde los cambios económicos y otros han llevado la cuantía de este pago a niveles inaccesibles para muchos jóvenes y sus familias, el resultado ha sido el retardo de los enlaces nupciales y las uniones no formalizadas. Pese a la oposición con que crecientemente se enfrenta, el pago de la novia sigue vigente en muchísimos lugares.

Otras lecturas Jane Collier, 1988; Comaroff, 1980; Evans-Pritchard, 1951; Gulliver, 1955; Hakansson, 1988; Hutchinson, 1996.

parentela Conjunto bilateral de familiares unidos por un sentido compartido de PARENTESCO o DESCENDENCIA. Reducido a la esfera estrictamente personal se denomina egocentrismo (véase EGO). Los grupos de parentela no son estrictamente GRUPOS DE PARENTESCO, dado que carecen de carácter corporativo y límites claros. MR

parentesco Organización social de la actividad reproductora. En el siglo XIX, cuando las ideas darwinianas reemplazaron a los poderes explicativos de las Escrituras, se pensaba que el parentesco (y la actividad reproductora subyacente) era de naturaleza tal que no sólo antecedía a otras clases de actividad, sino que también era condición funcional previa. Se entendió, pues, que la organización política surgió de la ya presente en la familia y en la esfera del parentesco, y las instituciones económicas de las de igual carácter en el seno de la unidad reproductora y grupos de parentesco. Y todo ello era extensible a otros rasgos de la vida social del presente.

La FAMILIA nuclear o elemental de un hombre y una mujer con sus hijos se consideró generalmente como primer agrupamiento universal y crucial. Dado que la actividad sexual se tenía por poderoso motivo de creación y mantenimiento de perdurables lazos de cooperación, protección y paternidad, y dado que estos lazos eran condiciones necesarias para la supervivencia y socialización feliz, se entendió como parte integral la regulación social de la actividad reproductora. De ahí el papel central del TABÚ DEL INCESTO o prohibición de la relaciones sexuales intrafamiliares. Forzando el matrimonio fuera de la familia nuclear, dos o más familias podían aliarse a través de lazos de parentesco en la sociedad mayor. El supuesto subyacente era que los lazos de SANGRE o matrimonio (la unión matrimonial se basaba en el sexo) eran ciertamente los más fuertes, si no los únicos inicialmente. Y en razón de que una familia estable se tenía por condición necesaria previa para cualquier otra organización, así como para la supervivencia, el problema residía en explicar cómo se hacía estable una familia y luego se mantenía así. Cierto es que el paso del grupo de un hombre, una mujer y sus hijos a la unidad familiar *socialmente definida* de esposo, esposa e hijos (la familia) fue tenido por muchos como el primer paso crucial en el desarrollo sociocultural.

Muchas de estas opiniones han persistido hasta nuestros tiempos, y aunque algunos las consideran residuos del pasado, otros siguen teniéndolas por verdades profundas y aun casi sagradas.

Incluso en el período en que los temas de evolución y desarrollo, y más tarde difusionistas, eran dominantes en la antropología, la solidaridad social era implícita o explícitamente cuestión central cuya respuesta «tenía su base en el parentesco socialmente reconocido por los hechos biológicos de la proximidad».

Esta formulación apareció claramente expuesta por primera vez en los textos antropológicos de MORGAN, y en los siguientes de RADCLIFFE-BROWN, Murdock, FORTES y LÉVI-STRAUSS, basándose siempre en dos supuestos principales. En primer lugar, el parentesco social adquirió presencia efectiva cuando las propias gentes atribuyeron significado y reconocimiento culturales a los hechos biológicos de su interrelación. O sea, fue cuando se reconoció la relación de padre e hijo cuando obtuvo marchamo social y cultural la noción de «paternidad». La relación del hijo con la madre era obvia y nunca dejó de reconocerse y valorarse así desde los primeros tiempos. Este supuesto es sólo un caso especial del más

generalizado de que la CULTURA se fundamenta en los hechos de la naturaleza, hechos que adquieren fuerza social cuando son reconocidos y compartidos; así, la genealogía, como trama de vínculos biológicos reales, es el universo culturalmente dividido para formar un sistema de categorías sociales y relaciones que damos en llamar parentesco. La invención de la CLASIFICACIÓN cultural se restringe casi o absolutamente al mero hecho de conferir nombres a las cirunstancias naturales reconocidas en su «realidad». Esta idea es obviamente muy próxima a la noción de que la cultura es un sistema adaptativo ajustado a los hechos de la naturaleza y al entorno vital de los humanos. Que este supuesto es inadecuado salta a la vista al considerar la naturaleza de dioses, espíritus y demás constructos cuya realidad es enteramente cultural y que carecen de base real o natural.

El segundo supuesto en que los antiguos pensadores fundamentaron el parentesco cultural o social y que sigue subyaciendo al pensamiento contemporáneo es que esos vínculos biológicos poseen en efecto mucha fuerza. «La sangre es más densa que el agua», dicen los occidentales. El vínculo biológico de consanguinidad es, en efecto, un poderoso factor de solidaridad, ayuda mutua y reciprocidad, más que la mayoría de otros posibles lazos; y las personas se sienten biológicamente movidas a obedecer a las demandas de este vínculo. «Es natural», dicen, y el reconocimiento social o cultural no hace sino formalizar este hecho.

Otra forma de reflejarlo es asumiendo que toda sociedad o sistema sociocultural deben ser integrados, tanto en el sentido de mantener unidos a los individuos como al propio sistema. La construcción sociocultural de naturaleza y la prioridad del mundo natural material en este esquema explicativo destacan claramente.

Por una parte, pues, el parentesco siempre ha sido considerado como sistema que contribuye a la solidaridad, la confianza y la cooperación que constituyen requisitos primeros desde el punto de vista funcional, ya para la vida en grupo, ya para la viabilidad del conjunto sociocultural. Lo que se discute es cuánto hay ahí de puramente cultural y cuánto, de haberlo, obedece simplemente a hechos de la naturaleza, incluida la humana, meramente formalizados por el reconocimiento cultural.

Algunas sociedades, por razones diversas, han reducido el gran número de relaciones de afinidad (por matrimonio) y consanguinidad (por sangre) ignorando algunas de tipo social y destacando otras por su importancia para la propia sociedad y la cultura. Al efecto se ha procedido categorizando las clases de relación de dos maneras fundamentales. En primer lugar, algunas relaciones claramente diferentes se clasifican conjuntamente, por ejemplo, los hijos de hermanos del padre pueden clasificarse como «primos» con nombre concreto (citados con términos de parentesco) y detentar roles especiales (por ejemplo, la relación entre los hermanos de la madre y los hijos de la hermana puede elevarse al grado de AVUNCULADOS). En segundo lugar, algunas clases de descendencia pueden singularizarse mediante reconocimiento especial. Por ejemplo, los parientes de sangre por línea masculina pueden constituir línea patrilineal propia; otro tanto, pero matrilineal, cabe a los vinculados por línea femenina; y, en fin, cabe que algunos parientes, ya por madre, ya por padre, constituyan una categoría específica de línea mixta.

De categoría a grupo media un movimiento fácil, que mínimamente consiste en la presencia de alguna función especial, como la posesión de propiedad o la capacidad de regular los matrimonios. Donde el *parentesco* es por definición bi-

lateral, el grupo de *descendencia* no unilineal es un subconjunto de la red de parientes bilaterales. (La «parentela» es el grupo de parientes bilaterales social y culturalmente reconocidos en una sociedad por parte de Ego. «Parentesco» y «parentela» deben distinguirse analíticamente de «descendencia» y «grupo de descendencia», que derivan de figuras ancestrales.)

Se admite que el fácil desarrollo de grupos de parentesco a partir de la red existente de relacionados es lo que hizo al parentesco tan importante en el desarrollo de la sociedad en tiempos remotos, y base de la cohesión y la solidaridad sociales y factor de supervivencia antes y ahora. Dado que en todo caso el vínculo biológico de consanguinidad es real, su reconocimiento social no hace sino activar, marcar y conferir efectividad a la confianza, la cooperación y la solidaridad necesarias para la vida social.

Está claro que en la medida en que la interacción heterosexual ha sido (y aún es) condición funcional primaria para la reproducción, y que las relaciones estables lo son para la supervivencia y la socialización, el SEXO y las distinciones de GÉNERO presumiblemente resultantes de aquéllas han sido parte integral del parentesco y el matrimonio. Sólo recientemente la interdependencia y solidaridad de una pareja no depende necesariamente de su pertenencia a dos sexos biológicamente diferentes ni de su interacción sexual.

La dicotomía sexo/género fundamental (por lo común) para la reproducción sexual es a su vez elaborada a través del sistema sociocultural y parece entrañar un importante valor incluso para la diferenciación en el seno del parentesco.

Dada la trama de parientes consanguíneos y afines con diferenciación al menos generacional y de género, y dada también la posibilidad de diferenciación por orientación ancestral, lineal o de descendencia, y cabiendo asimismo roles y funciones distintos para determinados parientes o grupos de éstos, no sólo aparece un sistema de roles diferenciados, sino también la posibilidad de que se establezcan grupos de edad, y en última instancia una sociedad muy grande, plenamente funcional y autónoma.

Los rasgos centrales del esquema analítico antropológico y los supuestos previos acerca del parentesco son notablemente similares a los de la cultura europea (y sus derivados en las Américas, Australia, etc.). Esto no es accidental, puesto que gran parte de la teoría social de los siglos XIX y XX parece ser poco más que la elaboración sistemática de las presunciones culturales de quienes las formulan y usan.

En este contexto, un buen ejemplo es la muy estrecha asociación entre los conceptos culturales de parentesco y racismo en la cultura euroamericana contemporánea. Unos y otros postulan la relación biológica (en el parentesco «una carne y una sangre») como de importancia suma, ambos tratan la biología común o «sangre» como origen de carácter común («todos los X son así») y ambos subrayan su carácter biológico común como fuente de intensa solidaridad en el seno del grupo y de hostilidad para con lo externo (es decir, esta «clase» contra esa «clase», entendiéndose «clase» como término derivado de «parentesco»). DS

Véase también ADOPCIÓN, TEORÍA DE LA ALIANZA, ASOCIACIÓN, TEORÍA DE LA DESCENDENCIA, EVOLUCIÓN, UNIDADES DOMÉSTICAS, REPRODUCCIÓN, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

Otras lecturas Fortes, 1970; Robin Fox, 1967; Goodenough, 1970; Morgan, 1871; Murdock, 1949; D. Schneider, 1968, 1984.

parentesco bilateral Es el reconocimiento de las relaciones de parentesco

de un individuo (de su EGO) por las vías de la madre (matrilateral) y del padre (patrilateral). El parentesco bilateral es la base de la formación de los PARENTESCOS egocéntricos. «Bilateral» se usa a veces imprecisamente como sinónimo de «COGNÁTICO».

parentesco de estructura laxa Aquel donde el comportamiento individual sólo viene determinado de manera laxa por los roles definidos para posiciones dadas. MR

Otras lecturas Embree y Evers, 1969.

parentesco ficticio Creación imprecisa en virtud de la cual se aplica una figura de parentesco para reforzar un sentimiento de identificación entre dos o más personas. En una forma u otra (hermanos de sangre, hermanas del alma, madres superioras) el parentesco ficticio se da en todas las sociedades humanas, a menudo con hondos y complejos significados.

Las ficciones de parentesco son asociativas (como en la ADOPCIÓN o el compadrazgo), disociativas (como en el DIVORCIO o la negación de paternidad y la desherencia) o transmutativas (como en los casos de abuelos y nietos que se llaman mutuamente cónyuges). Las formas asociativas unen a los humanos entre sí, a éstos con otros seres animados o inanimados (como en algunas formas de TOTEMISMO, véase Frazer, 1890; Lévi-Strauss, 1963b) o con entidades espirituales. Los niños de todo el mundo crean parentescos ficticios interpretando un ROL, y tanto entre jóvenes como entre viejos. La mayoría de las formas de parentesco ficticio proyectan la imagen de los biológicamente más próximos en otros parientes más distantes.

Las comunidades religiosas y seculares, comprendidas las comunas, los colectivos varios, los establecimientos utópicos y los movimientos revolucionarios, han utilizado expresiones de parentesco en muchos escenarios, a veces con la esperanza de que sus miembros renuncien a su parentesco real previo. Algunas de las principales religiones del mundo, en particular la católica y protestante del cristianismo, ofrecen numerosas muestras de parentesco ficticio, como en las liturgias de Dios como padre, del desposorio de las monjas con Cristo, etc. Los miembros de sacerdocios y de otras órdenes religiosos suelen dirigirse unos a otros y también a terceros en términos de parentesco (por ejemplo, Padres Blancos, Hermanas de la Sagrada Cruz). Los seguidores de muchas tradiciones religiosas tratan de extender universalmente las expresiones de parentesco, como la de «amor fraterno» de los cristianos. Los jamaicanos y otros rastafaris que se llaman «Hijos de Jah» implican parentesco con la divinidad al igual que entre sí. Los parentescos rituales o ceremoniales conocidos como *compadrazgo* y *padrinazgo* son notorios en sociedades católicas con parentesco bilateral en Europa meridional, en América Latina (donde son casi ubicuos), en las Filipinas y en otros lugares. Establecido en el curso de RITOS DE PASO, el *compadrazgo* vincula a las figuras patrocinadoras rituales con los padres biológicos de los hijos sujetos a ritos como el bautismo, la comunión, el matrimonio o la graduación escolar, y en calidad de *padrinazgo* con dichos hijos. Efectivamente amplía y complementa el parentesco biológico, a menudo para establecer vínculos de orden patrono-cliente o redes más extensas de contactos humanos con significados económicos y políticos, así como simbólicos y religiosos (véase G. Foster, 1953, sobre España e Hispanoamérica; Gudeman, 1972, sobre Panamá; y Mintz y Wolf, 1950, Nuttini y Bell, 1980-1984, sobre México; véase también Blok, 1974, sobre Sicilia).

El parentesco ficticio se formaliza a veces con el ritual o ceremonia de intercambio de sustancias corporales u otras que las simbolizan, como en la HERMANDAD DE SANGRE (Tegnaeus, 1952; Gennep, 1960), en una época muy extendida en África y Arabia, o en la comunión eclesiástica (véase también PACTOS DE SANGRE). Como ocurre con el *compadrazgo*, no es raro que quienes practican estas hermandades de sangre las entiendan más profundas que las realmente biológicas y que impongan obligaciones recíprocas más estrictas.

La imaginería de parentesco impregna la retórica política: expresiones nacionalistas como «patria», «Tío Sam» o *ujamaa* (swahili, «familia», en Tanzania) o faccionalistas como *Afrikaner Broederbond* (en Suráfrica) o «el poder de la sororidad». En el comercio, compañías de todos los tamaños se proclaman familias o seudofamilias (véase Rohlen, 1974 acerca de un banco japonés). En la educación, hermandades, sororidades y expresiones como *alma mater* son ejemplo de parentesco ficticio. Algunas organizaciones como las hermandades musulmanas (Cruisde O'Brien, 1971) pueden abrigar fines religiosos, políticos, comerciales y educacionales a la vez.

Lo que cuenta como parentesco real o ficticio genera mucho debate en el seno de las sociedades y entre éstas. La maternidad de alquiler y los experimentos de alta tecnología de la reproducción contribuyen a difuminar más aún las fronteras del concepto. Algunas de las más creativas y ramificadas invenciones de la jerga del parentesco se dan en sociedades donde las familias biológicas aparecen más fragmentadas y quizás con menos vida en común, lo cual sugiere una función compensatoria de este vacío. Es frecuente que la diferencia entre ser y parecer no sea tan drástica y formen parte de un continuum. El parentesco ficticio puede vincularse al arte, al humor o al progreso mundano. Pero denota necesidades humanas profundas. La ubicuidad y la variedad de estas figuras de parentesco ficticio dan testimonio del poder psicológico del parentesco carnal y de la familia sobre la psique humana, y de analogía y metáfora sobre la imagnación.

Véase también SISTEMAS DE CLASIFICACIÓN DE PARENTESCO, PARENTESCO, MATRIMONIO.

Otras lecturas Amadiume, 1987; Evans-Pritchard, 1940; Freud, 1918; Pitt-Rivers, 1958.

particularismo histórico Escuela de pensamiento asociada con Franz BOAS, quien abogó por un enfoque de la cultura idiográfico más que nomotético, argumentando que toda cultura es única y debe ser estudiada exclusivamente en razón de esta unicidad. Cada cultura presenta una trayectoria histórica singular y sólo puede entenderse a partir de las particularidades de este recorrido. No podía haber «leyes» de organización social y cambio, ni era posible formular teorías generales de la sociedad o del desarrollo histórico. Las culturas se entremezclaron e intercambiaron muchos de sus elementos, y cada cultura, cual conjunto de retales, no era sino una abigarrada muestra de «añadidos». Boas y sus seguidores fueron particularmente críticos con todas las teorías evolutivas de la sociedad humana y argumentaron que todas habían sido formuladas desde un dispositivo metodológico ilegítimo, el MÉTODO COMPARATIVO. La influencia boasiana hizo que los antropólogos le dieran la espalda a las teorías evolutivas durante más de cuarenta años y la voz EVOLUCIÓN adquirió resonancias negativas.

De resultas del dominio boasiano de la antropología entre 1890 y 1930, la disciplina dejó de lado sus aspiraciones científicas para verse más bien como otra ver-

tiente de las humanidades. Este punto de vista particularista histórico ha sido de siempre el preferido por la gran mayoría de los historiadores. Y aunque el particularismo histórico retrocedió con la aparición y progreso de las doctrinas neoevolutivas a partir de la década de 1950 hasta la de 1970, ha vuelto a adquirir relevancia (de nuevo anónimamente) entre los antropólogos que priman el «conocimiento local» y niegan validez a las teorías generales. Muchos sociólogos se han decantado por esta perspectiva, en especial junto con un repudio casi total de las teorías evolutivas. SS

Otras lecturas Boas, 1940; Harris, 1968.

parto *Véase* NACIMIENTO.

pastores nómadas o nómadas pastores Los que viven en sociedades en las que el cuidado de animales de pasto se considera el modo ideal de subsistir y donde el movimiento de toda o parte de la sociedad se tiene por forma normal y natural de vivir. Aunque los términos «nómadas» y «pastores» son en general intercambiables en el uso común, desde el punto de vista analítico son distintos: el primero se refiere a movimiento; el segundo, a un tipo de subsistencia. No todos los pastores son nómadas (lecheros y ganaderos), ni todos los nómadas son pastores (cazadores-recolectores, gitanos, mano de obra agrícola transeúnte).

La variedad de animales criados por los pastores nómadas es soprendentemente pequeña: seis especies muy ampliamente distribuidas (ovejas, cabras, vacas, caballos, asnos y camellos) y tres con localización más restringida (yaks en las altiplanicies asiáticas, y llamas y otras especies cameloides en los Andes suramericanos). También se crían a menudo perros de guarda y protección.

El nomadismo pastoral se encuentran por lo común donde las condiciones climáticas producen pastos estacionales que no pueden dar soporte a una agricultura sostenida. Organizado alrededor de familias móviles, más que de individuos, implica a todos los miembros –hombres, mujeres y niños– en los diferentes aspectos de la producción. Esta circunstancia distingue a los pastores nómadas de los pastores europeos o los vaqueros norteamericanos, que son reclutados en el seno de la sociedad mayor sedentaria a la que vuelven con regularidad. Dado que las personas no comen hierba, la explotación de los animales que pacen recupera una fuente de energía de otro modo inútil. Con la ayuda de tiendas o cabañas que faciliten la migración, imponen a sus animales una rotación entre pastos sucesivos. Los ciclos de migración varían en duración y alcance según las condiciones locales: pocos movimientos cuando es posible depender de los pastos y del agua, muchos más en caso contrario. Los pastores nómadas jamás «vagan»; siempre saben adónde se dirigen y por qué.

Los estudios comparados han cuestionado si el nomadeo pastoril debiera considerarse un fenómeno unitario (Dyson-Hudson y Dyson-Hudson, 1981). Aunque comparten similaridades estructurales como la TRIBU o ORGANIZACIÓN TRIBAL y un fuerte sesgo hacia el parentesco y la residencia patrilineales, conforman siete claras zonas de pastoreo, cada una con su respectiva identidad cultural y sus aspectos de investigación únicos:

1. En las altas latitudes subárticas, el pastoreo nómada representa la variación más compleja en un amplio continuum de explotación del reno que comprende desde el uso intensivo para la producción láctea y como bestia de tracción entre los lapones de Escandinavia hasta su cría exclusiva por la carne o simplemente la caza (Ingold, 1980).
2. En la estepa aurasiática predomina la cría caballar, pero hay también rebaños

de ovejas, cabras, vacas y camellos bactrianos. Históricamente, grupos como los escitas, los turcos, los mongoles, los kazacos y los kirguises han sido famosos por su destreza en la equitación y el manejo del arco, talentos militares que cabe encontrar en los grandes imperios que a menudo aterrorizaron a sus vecinos bajo la dirección de jefes como Gengis Kan y el huno Atila (Barfield, 1989).
3. En las zonas de montaña y mesetarias del suroeste asiático abunda sobre todo el pastoreo de ovejas y cabras, mientras que los caballos, camellos y asnos son usados sólo para el transporte. Grupos como los bakhtiari, los qashqa'i, los basseri, los lurs y los pashtuns presentan una relación simbiótica con los asentamientos humanos vecinos donde intercambian sus animales por carne, lana, productos lácteos y cueros por grano y productos manufacturados (Barth, 1961).
4. En los desiertos del Sahara y de Arabia, los beduinos se especializan en la cría del dromedario para carne y transporte. Históricamente han redondeado sus ingresos vendiendo protección a los agricultores de los oasis, proporcionando camellos para el comercio de las caravanas y recibiendo subsidios por apoyo militar (W. Lancaster, 1981).
5. En la sabana subsahariana se valora sobremanera la posesión de ganado entre los grupos nuer, dinka, masai y turkana (configuradores del que los antropólogos llaman el COMPLEJO PECUARIO). También tienen su papel las ovejas y las cabras, al igual que la agricultura estacional. Con cabañas en lugar de tiendas de campaña, sólo usan asnos para el transporte (Gulliver, 1955).
6. En la alta meseta asiática son los yaks los que hacen viable el pastoreo. Los rebaños incluyen también híbridos de yak-vacuno, variedades de ovejas aptas para la vida a gran altitud, cabras de chachemir y algunos caballos. Los pastores tibetanos comercian con lana, pieles, sal y productos lácteos que intercambian con los habitantes de los poblados vecinos por cebada, componente principal de su dieta (Goldstein y Beall, 1989).
7. En las altas cotas de los Andes suramericanos, los comunidades dedicadas a la cría de la llama se integran en comunidades agrícolas de tipo alpino. TB

Otras lecturas Barfield, 1993; Bulliett, 1997; P. Carmichael, 1991; Humphrey, 1983; Monod, 1975.

pater Padre socialmente aceptado de un niño, a diferencia del biológico. Por ejemplo, en la sociedad moderna, el marido de una mujer que concibe un niño mediante inseminación artificial es considerado padre (o *pater*) de éste, aunque no lo sea biológico (GENITOR). MR

patriarcado Es el dominio de los hombres como clase sobre las mujeres, y también un sistema por el que los derechos y deberes respecto de las personas y cosas proviene del padre. Los teóricos sociales del siglo XIX desarrollaron el concepto de «patriarcado» (conocido también como «derecho del padre») en oposición a MATRIARCADO y para explicar la evolución de la sociedad civil. El economista político alemán Friedrich Engels (1902), por ejemplo, situó el «derrocamiento» del matriarcado por el patriarcado en la «edad heroica griega». Los marcos evolutivos sociales en que se desarrollaron los conceptos de patriarcado y matriarcado ya no son en general aceptados.

El término «patriarcado» se usa hoy para describir una situación en la que los hombres ejercen un control primario de las instituciones culturales, político-económicas y sociales más prestigiosas en su sociedad. A veces se asocia con las sociedades regidas por la descendencia PATRILINEAL, pero los antropólogos y sociólo-

gos han demostrado que la patrilinealidad no es condición necesaria para la dominación masculina. Los teóricos sociales actuales piensan que las sociedades llamadas patriarcales son hoy matizadas por otras consideraciones como, por ejemplo, las que se infieren del hecho de que las mujeres de la raza, clase o religión dominante suelan poseer una posición y un poder social superiores a los de los hombres de la raza, clase y religión no dominantes. EP

Véase también ANTROPOLOGÍA FEMINISTA, GÉNERO, MASCULINIDAD.

Otras lecturas B. Fox, 1988; R. Rosaldo, 1993.

patrilineal *Véase* DESCENDENCIA PATRILINEAL.

paz y no violencia Muchas personas consideran la paz simplemente como ausencia de GUERRA y VIOLENCIA. Este enfoque guarda a menudo relación con la idea de que la naturaleza humana es intrínsecamente agresiva. Por el contrario, quienes siguen el concepto positivo de paz la definen como un proceso dinámico que lleva idealmente a las condiciones de ausencia relativa de violencia directa e indirecta, con presencia en cambio de libertad, igualdad, justicia económica y social, cooperación y armonía. (La violencia directa incluye guerra, mientras que la indirecta hace referencia a las condiciones estructurales negativas como el etnocentrismo, el racismo y el sexismo.) Este enfoque suele relacionarse con la idea de que la naturaleza humana es intrínsecamente cooperativa y empática.

La primera postura, asociada con el filósofo político Thomas Hobbes (1651), ve la paz preservada sólo por la amenaza de represalias violentas por parte de la policía y el ejército del estado, y la no violencia como estrategia política de escasa entidad. Los científicos sociales que asumen esta posición creen que la no violencia y la paz son objetivos alcanzables, aunque mayormente mediante reducción de la AGRESIÓN, una vez la investigación haya acumulado suficientes conocimientos para desarrollar técnicas que la controlen. Sus estudios suelen centrarse sobre todo en el conflicto violento, y en especial en la guerra de alcance nacional, internacional y global.

La segunda postura considera la paz como condición relativa que implica procesos dinámicos favorecedores de vida, es decir, que promueven la supervivencia, el bienestar, el desarrollo y la creatividad de los individuos de la sociedad, de modo que puedan realizar mejor su potencial físico, sociocultural, mental y espiritual de modo constructivo. En última instancia, la paz implica al menos cinco niveles mutuamente interdependientes: individual, social, nacional, internacional y global. En las ciencias sociales, los antropólogos y sociólogos suelen atender al plano social, los psicólogos al individual, y los politólogos al nacional, internacional y global. En consecuencia, el estudio de la paz se lleva a cabo idealmente en un campo transdisciplinario de investigación, educación y acción con miras a tratar todos los aspectos y niveles de la no violencia, la paz, la violencia, la guerra y los fenómenos relacionados.

El concepto positivo reconoce que los planteamientos no violencia/paz y violencia/guerra presentan atributos propios, y ninguno consiste meramente en la ausencia del otro o en su opuesto. Los seguidores de este enfoque suelen atender primaria y directamente al estudio de los fenómenos inherentes a la no violencia/paz. El supuesto de base es que no basta estudiar solamente sus opuestos; la no violencia y la paz son también fenómenos de importancia que requieren documentación, análisis, interpreta-

ción y explicación. Afirman igualmente que no basta reducir, y en su momento eliminar, la violencia y la guerra, sino que, partiendo de su inexistencia, hay que progresar en el estado adquirido. No sorprende que desde su actitud moral proclamen que ¡la violencia y la guerra no son los mejores medios para crear un mundo más pacífico! Además, entienden que el estudio exclusivo de la violencia y la guerra no es sólo incompleto y en exceso restringido, sino que además constituye una distracción frente a los numeros problemas subyacentes, entre los que cuentan los directamente relacionados con la justicia económica y social, y en términos más amplios, con las desigualdades entre las sociedades y en su propio seno (Barnaby, 1988).

Aunque los términos de paz «negativa» y «positiva» responden a una valoración, la distinción sigue siendo válida y útil. El concepto negativo de paz tiene consecuencias más graves y ciertamente de más alcance. Han sido relativamente pocos los estudios dedicados directamente a la no violencia y a la paz frente al enorme volumen de tratados sobre la guerra y otras formas de agresión (Ferguson y Farragher, 1988). Así, un examen del contenido de *Journal of Peace Research* desde 1964 a 1980 reveló que de los aproximadamente cuatrocientos artículos publicados, sólo uno se dedicaba al estudio empírico de las sociedades pacíficas con miras a conocer sus atributos y condiciones (Wiberg, 1981, p. 113). Según Fabbro (1978), las sociedades no violentas y pacíficas se caracterizan por presentar pequeñas comunidades abiertas con predominio de las interacciones interpersonales, las SOCIEDADES IGUALITARIAS, la reciprocidad generalizada, el control social y la toma de decisiones por consenso, el ensalzamiento del valor de la no violencia y la educación. No hay en ellas violencia intergrupal ni represalias, guerra interna (civil) ni externa, están libres de amenazas externas de grupos o naciones, de ESTRATIFICACIÓN social y otras formas de violencia estructural como la HECHICERÍA y la BRUJERÍA, de líderes políticos con dedicación exclusiva o autoridad centralizada, y de organizaciones policíacas o militares.

Aparte del artículo precursor de Fabbro, sólo unos pocos estudios han explorado directamente la antropología de la no violencia y la paz (S. Howell y Willis, 1989; Montagu, 1978; Sponsel y Gregor, 1994). Sin embargo, la bibliografía reciente documenta unos cincuenta ejemplos de sociedades relativamente no violentas y pacíficas (Bonta, 1993). El concepto positivo de paz encierra el potencial de inaugurar un mundo nuevo de interesantes posibilidades de investigación, educación y acción por parte de aquellos antropólogos que se muestren receptivos y comprometidos con los ideales de la no violencia y la paz. LS

Véase también RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS, ETNOCENTRISMO, HOMICIDIO, DERECHOS HUMANOS, LEY.

Otras lecturas Dentan, 1968; Kohn, 1990, Laszlo y Yoo, 1986; Waal, 1989.

peregrinación Viaje a lugares de la Tierra que se consideran dotados de un especial poder espiritual o sagrado. Con viejas raíces en muchas tradiciones religiosas mundiales, la peregrinación –hoy facilitada por medios de transporte cada vez más variados y mejores– sigue siendo una práctica ritual contemporánea importante y popular.

Toda peregrinación implica un fin y el esfuerzo necesario para lograrlo. El destino de las peregrinaciones suele hallarse en centros o regiones que se considera sagrados, poseedores de mitologías e historias complejas, como las ciudades de Jerusalén y La Meca (F. Peters, 1986). A menudo se trata de la sede de institucio-

nes religiosas establecidas y atendidas por expertos del ritual organizado, como la ciudad sagrada hindú de Ayodhya (Veer, 1988). Las experiencias de los peregrinos pueden entrañar crisis espirituales y transformaciones personales, además de arduidades y placeres más mundanos, como describe el estudio de Gold (1988) sobre los viajes de los indios. Mientras que la mayor parte de los estudios sobre la peregrinación se centran en el destino de ésta o en las vicisitudes de su realización, Alan Morinis (1992, p. 9) señaló que «la complementariedad de estructura y experiencia es una de las contribuciones más importantes que el estudio de la peregrinación puede aportar a la teoría antropológica contemporánea».

Aunque toda peregrinación se inscribe en contextos históricos y culturales particulares, el estudio comparado del fenómeno ha suscitado la atención de antropólogos y estudiosos de la religión a un tiempo, en parte a causa de los numerosos aspectos comunes a tradiciones por lo demás muy divergentes. El movimiento es crítico porque lo importante es no sólo la visita a un lugar sagrado, sino el alejarse de la ubicación habitual. Así, en todos los casos, la peregrinación supone una ruptura con las rutinas mundanas y los lugares conocidos. En consecuencia, entraña la inmersión en un tiempo y un espacio especiales y una intensa participación en acciones rituales. Aunque algunos peregrinos viajan solos, la mayoría lo hacen en grupo, forjando coyunturalmente nuevos colectivos e identidades (E. Daniel, 1984, pp. 233-287).

Dado que la peregrinación demanda siempre un esfuerzo extraordinario, los estudiosos han llevado su atención a las motivaciones de los peregrinos (Morinis, 1992, pp. 10-14). Destaca entre éstas un complejo devocional que incluye la búsqueda de bendiciones y la realización de ofrendas o, en términos más generales, una operación de intercambio entre la gente y la divinidad (Nolan y Nolan, 1989). Es frecuente que los peregrinos deseen implorar, complacer, agradecer o simplemente ver y absorber la presencia sentida de un dios, un santo o un poder. Sin embargo, puede que la aventura, un bien espiritual en sí misma, sea en el fondo la causa del viaje.

En algunas religiones, la peregrinación se distingue por su carácter obligatorio, regulado por escrito y con especificidad de tiempo y lugar: así ocurre con la *hajj* islámica a La Meca iniciada por el profeta fundador Mahoma (F. Peters, 1994). Sin embargo, esta obligación viene marcada también por las circunstancias, y las motivaciones devocionales son igualmente importantes entre los peregrinos musulmanes. Otros centros de peregrinación se originan en lugares donde se han producido milagros o visiones, en muchos casos recurrentes, como en los centros de peregrinación del Brasil nororiental (Slater, 1986). También los hay vinculados con paisajes de especial belleza natural y que han adquirido particular relevancia gracias a las tradiciones culturales, como en China (Naquin y Yu, 1992), Japón (Reader, 1987, 1988) y los Andes suramericanos (Sallnow, 1987). Surgen santuarios alrededor de las tumbas y reliquias de personajes sagrados difuntos que se tienen por mediadores de poderes espirituales (Faure, 1992). En varias religiones, la peregrinación se asocia estrechamente con la atención y la comunicación con los ESPÍRITUS de parientes fallecidos y como preparación para la muerte de los propios peregrinos, de tal modo que en última instancia se entiende como un viaje final (V. Turner, 1979, pp. 121-142). Estas peregrinaciones pueden tener el fin explícito de purificación de los pecados, bien a través de actos externos como la penitencia y el baño o por medio de votos internos (Parry, 1994).

Entre las teorías antropológicas de la peregrinación, las ideas de Victor TURNER siguen siendo muy influyentes, aunque discutidas hoy. El interés de Turner por la peregrinación surgió de sus trabajos sobre el RITUAL. A partir del estudio comparativo de Arnold van GENNEP sobre los RITOS DE PASO, con sus tres estadios de separación, liminalidad y reagregación, Victor Turner (1969, pp. 94-130) se centró en la LIMINALIDAD para hallar que había una disolución de las jerarquías y los límites de la estructura social, y una fructífera experiencia de camaradería, que él llamó *communitas*. En varios artículos (1974, pp. 166-230; 1979) y en una monografía de la que fue coautor (Turner y Turner, 1978) trató de la peregrinación como experiencia voluntaria de liminalidad prolongada, que llamaría «liminoide». Que las peregrinaciones disuelven universalmente las jerarquías sociales y promueven un sentimiento de comunidad es discutible, y muchos han rebatido convincentemente la aplicabilidad universal de las ideas de Turner, no obstante germinales. Eade y Sallnow (1991, p. 5), por ejemplo, reconsideraron el fenómeno de la peregrinación dentro de las ciencias sociales POSMODERNAS, insistiendo en que toda peregrinación presenta «una serie de discursos que compiten entre sí» que ni apoyan ni subvierten el orden social establecido.

Hoy, con el interés antropológico potenciado en la arena secular de la cultura pública, las nuevas direcciones en el estudio de la peregrinación incluyen el turismo, como un viaje a Graceland (hogar y lugar de reposo de Elvis Presley) o a un parque nacional (E. Cohen, 1992). Sin embargo, los estudiosos de la religión siguen atendiendo a las grandes ironías inherentes al paradójico concepto de «lugar sagrado», expresado en la pregunta de Salomón cuando edificó su templo en Jerusalén (1 Reyes 8, 27): «¿Pero vivirá Dios de verdad en la Tierra? Ved, el cielo y el cielo de los cielos no pueden contenerle: ¡cuánto menos esta casa que he construido!» (citado en F. Peters, 1986, p. 7). Este enigma sigue presente en el núcleo de muchos de los viajes de peregrinación. AGG

Véase también RELIGIÓN, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

Otras lecturas Bhardwaj *et al.*, 1994; D. Carmichael *et al.*, 1994; Crumrine y Morinis, 1991; Myerhoff, 1974; Sax, 1991.

personalidad *Véase* CULTURA Y PERSONALIDAD.

pesca Muerte o captura por cualquier medio de especies de peces y moluscos. Los RECOLECTORES explotaron muchas clases de recursos marinos y algunas de las más grandes concentraciones humanas vivieron en el paleolítico a lo largo de las costas (Yesner, 1980), usando con largueza toda clase de moluscos, recurso predecible que podía ser obtenido por la mayoría de los componentes de estas bandas. También construían diques o se servían de trampas permanentes para capturar a los peces migratorios (G. Bailey y Parkington, 1988). Los asentamientos solían efectuarse en áreas protegidas desde donde se podían manejar pequeñas embarcaciones con relativa seguridad, poniendo así al alcance de los pescadores una gran variedad de ecozonas (ríos, estuarios e incluso la mar abierto) visitadas por peces, mamíferos marinos y aves con querencia por la costa.

La primera contribución de la antropología marítima moderna ha consistido en documentar cómo fueron adaptándose los individuos al eterno problema de obtener su sustento del mar. La pesca se practica en un medio incierto, heterogéneo y peligroso constantemente amenazado por tormentas, accidentes y fallos del equipo (Binkley, 1991). Poggie y Pollnac (1988)

demostraron que quienes desean explotar los recursos marinos enfrentan el riesgo irreductible recurriendo al RITUAL y a la MAGIA. Incluso el situarse en el mar no es tarea fácil. Las ecozonas marinas contienen típicamente un número muy grande de especies con hábitos diferentes que requieren técnicas de captura también diferentes (Cove, 1973); y a diferencia de la CAZA en tierra, es mucho más difícil el conocer y observar a las especies escogidas. Quienes viven del mar han de vérselas al propio tiempo con MERCADOS volátiles, capturas impredecibles y desaparición periódica de existencias.

Diversas instituciones reducen el riesgo y la incertidumbre en muchas sociedades pesqueras contemporáneas (Acheson, 1981). Las tripulaciones suelen ser pagadas en función de las capturas, potenciando así la motivación y asegurando que los armadores no tendrán que abonar sueldos fijos cuando aquéllas son escasas. Procedimientos de reclutamiento flexibles permiten a los capitanes obtener tripulantes expertos capaces de cooperar bajo el estrés de prolongados períodos en el mar. En la mayoría de las sociedades pesqueras, los armadores establecen firmes acuerdos bilaterales con los compradores, con la reducción consiguiente de riesgos para ambas partes (Acheson, 1981), mientras que hay también pescadores que se han constituido en cooperativas a fin de garantizar sus mercados, mantener los precios y acceder a créditos e información mercantil. Además, los capitanes o patrones forman a veces «asociaciones pesqueras» (Barth, 1966), colectivos que ayudan a sus miembros en la localización de las presas, la estimación de precios y la evaluación de innovaciones.

Los pescadores han desarrollado un gran número de estrategias competitivas. La destreza y el conocimiento de las pesqueras constituyen su haber primario, que en general se mantiene en secreto (Andersen, 1972). Hay en curso un vivo debate sobre el «efecto patrón» (destreza y capacidad de éste) e ideologías relacionadas (Durrenberger y Pálsson, 1986; Bjarnason y Thorlindsson, 1993). La territorialidad es común, lo cual contribuye a conservar los recursos de una área dada para los «propietarios» (Acheson, 1981; Berkes, 1989; Ruddle y Johannes, 1985). También compiten los pescadores en la búsqueda de innovaciones más efectivas y en la estrategia de combinar ocupaciones e intercambiar pesquerías con el tiempo.

La presencia prolongada de las embarcaciones en el mar crea problemas especiales para los tripulantes y sus familias. Los marineros han de soportar el hacinamiento, largas horas de trabajo, falta de privacidad y estar separados de sus familias. Las mujeres han de criar a los niños, llevar la casa y los negocios, de haberlos, y enfrentar urgencias domésticas en ausencia, las más de las veces, del marido (Nadel-Klein y Davis, 1988). En casi todas las sociedades, las familias de los pescadores tiene una posición diferente de la que cabe a quienes se ganan la vida en tierra firme.

En la actualidad, las principales pesqueras marinas se hallan en estado de crisis. La explicación más corriente es que en calidad de «propiedad común» o «recursos de libre acceso» no están controladas por un propietario privado y sí, en cambio, sometidas a creciente sobreexplotación. Una importante aportación de la antropología marítima ha sido el demostrar que las comunidades costeñas tradicionales son realmente capaces de crear reglas de conservación (Berkes, 1989; McCay y Acheson, 1987; Pinkerton, 1989). El agotamiento de existencia se ha producido en ellas sólo cuando las reglas conservacionistas han sido rotas a causa de la presión del proceso de MODERNIZACIÓN (Johannes, 1978). Los intentos de regular las pesque-

ras nacionales e internacionales atendiendo a criterios científicos han sido recientemente cuestionados por resultar más bien caóticos y porque los modelos de repoblación ictiológica sobre los que se basa la gestión parecen ser inadecuados para el fin perseguido (Estellie Smith, 1990; J. Wilson *et al.*, 1994). Con la desaparición de gran número de pesqueras nacionales en muchas partes del mundo, la acuicultura está conociendo un creciente desarrollo. JA

Otras lecturas Acheson, 1988; F. Cohen, 1986; Cole, 1991; Faris, 1968; R. Firth, 1946; T. Gladwin, 1970; Johannes, 1981; Orbach, 1977; Pálsson, 1991; Prins, 1965; Robben, 1989; Courtland Smith, 1979; Tunstall, 1962; William Warner, 1983.

pidgin Dícese del habla resultante de los esfuerzos realizados por los hablantes de dos lenguas distintas por comunicarse. En lo esencial, un lenguaje pidgin es una forma simplificada de una de ambas lenguas, por lo general la del grupo dominante.

Véase también SOCIOLINGÜÍSTICA.

plegaria, oración Entendida como impetración directa a un poder sobrenatural en demanda de un bien. A menudo se afirma que la plegaria es crucial en todas las religiones, aunque con ello no se tienen en cuenta las innumerables tradiciones que, al margen del puñado de religiones mundiales, carecen de ella, si bien pueden presentar otras formas de lenguaje ritual, como el relato de las gestas de los antepasados.

El uso de la plegaria presenta formas muy variadas. Nos es familiar la impetración humilde, pero lo cierto es que los poderes sobrenaturales son igualmente invocados con ligereza, con sobornos y hasta con amenazas. Toda clase de composición fonológica o métrica puede servir para denotar la plegaria como género particular, basta el punto que requiera tal destreza que quede restringida a especialistas y a las grandes ocasiones, o que por su simplicidad quede al alcance del común de los mortales.

La plegaria encierra gran interés para el estudioso de la RELIGIÓN en el plano comparativo porque es tanto parte integrante del rito como reflejo de las circunstancias en que éste se practica. Es frecuente que contenga fórmulas o frases repetitivas, y también secciones explicativas de lo que se trata y por qué.

A menudo se cita en contexto con las descripciones de RITUAL, pero son pocos los estudios etnográficos específicamente dedicados a ella. Gladys Reichard (1944) describió la plegaria de los navajos desde un punto de vista psicológico. Peter Metcalf (1989) mostró de qué modo los locutores creaban su propio estilo personal en diferentes contextos rituales recurriendo a un repertorio de modalidades formales características de la oración berawaniana. PM

Véase también CULTURAS ORALES, POESÍA, SACRIFICIO.

pluralismo cultural *Véase* SOCIEDADES PLURALES.

población *Véase* TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA, DEMOGRAFÍA.

pobreza Considerada y descrita acertadamente como privación relativa basada en la desigualdad. Como tal es un concepto culturalmente definido y rebatido que sólo reza para sociedades con ESTADO, distribución inicua de recursos y división entre productores y no productores. La pobreza no puede medirse, pues, con un patrón absoluto de riqueza material. Por ejemplo, aunque los bosquimanos y los san del Kalahari vivían como RECOLECTORES, poseían pocos bie-

nes y se veían estacionalmente privados de comida y agua, los antropólogos no han considerado que vivieran en estado de pobreza. De hecho, los debates se han centrado más bien en si estos grupos merodeadores eran «SOCIEDADES AFLUENTES ORIGINALES» dado su bajo cociente aparente entre trabajo y ocio.

En las sociedades estatales, los productores CAMPESINOS que poseen tierra y casas pueden ser pobres en relación con la economía dineraria, deuda acumulada, falta de nutrición adecuada para la unidad familiar, escasez del tiempo de ocio e incapacidad de reunir fondos para el futuro de sus hijos. Esta pobreza se crea en el contexto de las desigualdades existentes en el estado. La privación real en términos de alimentación, vivienda y tiempo de ocio sólo puede medirse conforme a las expectativas culturales en cada sociedad con el tiempo.

En las sociedades CAPITALISTAS contemporáneas, la pobreza se define y describe a menudo en función de la legislación que asigna ayuda suplementaria a las familias pobres. En estas condiciones, la pobreza es objeto de considerable debate. Lo que constituye unas condiciones de alojamiento, así como unas necesidades básicas de consumo y médicas aceptables es constantemente renegociado en la pugna política en torno a las cambiantes desigualdades en que se basan estas sociedades (Susser, 1982). Algunos antropólogos, sobre todo Oscar Lewis (1966), entendieron que esta situación estructural producía una clara CULTURA DE LA POBREZA, que es seguidamente pasada de generación en generación, posición que no soportó bien un examen más a fondo (Leacock, 1971).

La ANTROPOLOGÍA URBANA se ha centrado en todo el mundo en aquellas zonas de las ciudades modernas habitadas por los pobres. Entre las descritas por los antropólogos están los asentamientos de aluvión (Peattie, 1983), los guetos étnicos (Kwong, 1996), las comunidades de CASTA baja (Lynch, 1969), las áreas con gran desempleo (Pappas, 1989), los suburbios y zonas periféricas (Pendleton, 1996), y las comunidades de los sin techo (Susser, 1993). Estas zonas pueden revelarse muy distintas, y la experiencia de la pobreza, el acceso a la vivienda, a los bienes de consumo, al ocio, las oportunidades educacionales, la estructura familiar y las condiciones sanitarias varían considerablemente. En Estados Unidos, es corriente que una familia pobre posea televisor, adquiera numerosos artículos de consumo y hasta disponga de vehículo. En otras partes del mundo, una familia pobre puede no tener siquiera acceso a la electricidad, al agua o a otros recursos comunes entre los pobres de las sociedades industriales de Occidente.

A pesar de las diferentes manifestaciones de la pobreza en la presente economía global, estas poblaciones se caracterizan uniformemente por una elevada mortalidad infantil y una menor esperanza de vida en comparación con el resto de la sociedad. Aunque las formas de privación pueden ser diferentes y aun variar las ENFERMEDADES sufridas por las personas, el efecto global de la pobreza, definida en términos de desigualdad, tiene importantes consecuencias en la salud poblacional.

Así, a pesar de que la pobreza es un constructo cultural que varía históricamente y entre sociedades, no es menos cierto que define las oportunidades que ofrece la vida al individuo. La pobreza es producto del modo en que se establece la desigualdad en diferentes contextos políticos y culturales. ISu

Véase también CLASE, COCINA, HAMBRE, ESTRATIFICACIÓN, SUFRIMIENTO.

Otras lecturas De Soto, 1992; Higgins, 1983; Leeds, 1994; Peattie, 1968.

poder Las principales descripciones antropológicas de la dinámica y las instituciones de poder han tenido hasta hace poco un sesgo marcadamente occidental. Así, otros sistemas de poder han sido con frecuencia descritos como alternativas o variaciones de los hallados en contextos industriales occidentales. Las cuestiones principales para la orientación de la investigación parecen haber sido influidas por el problema del orden, como estableciera por primera vez Thomas Hobbes (1651) en su análisis sobre la necesidad del estado. Indudablemente, el carácter central de esta cuestión para los primeros antropólogos guardaba relación con el dominio imperial de Occidente y el desarrollo de la antropología en este contexto. Un tema temprano e importante de los estudios antropológicos fue el de las llamadas «sociedades sin estado». El estudio clásico de EVANS-PRITCHARD (1940) fue modélico para esta investigación y demostró que las fuerzas entrañadas en el PARENTESCO y otros procesos sociales obviaban la necesidad indispensable del estado para la promoción del orden. Evans-Pritchard implicó que las formas de estado son de hecho potenciales, en función de determinadas condiciones históricas como la invasión o la conquista colonial de sistemas sin estado. Así lo puso de manifiesto en *The Sanusi of Cyrenaica* (1949), estudio importante para la labor antropológica posterior acerca del poder, como es el caso de Bourdieu (1977). Pierre Clastres (1987) abordó críticamente el sesgo occidental de muchos enfoques antropológicos en torno a los procesos políticos, evidente en el estudio de los sistema no estatales y en la implicación de que los estatales constituyen la forma política «superior». En consecuencia, argumentó que numerosos sistemas no occidentales de poder se orientan expresamente contra el desarrollo de estructuras políticas centralizadas o el acaparamiento de poder por particulares y reconocen, además, la fuerza socialmente destructiva de las formas de estado. Muchos dirían que Clastres no se libró de su propia imputación. Sin embargo, su trabajo señala un intento de ruptura con los supuestos occidentales en el estudio del poder e ilustra el interés de muchos antropólogos por descubrir en los sistemas no occidentales alternativas reales frente a los dilemas que rodean a los estatales centralizados, dilemas que habían suscitado primero Hobbes y luego una sucesión de teóricos políticos occidentales.

La mayoría de las descripciones antropológicas de los sistemas políticos y procesos de poder operan con modelos occidentales (derivados por lo común de los tres grandes: DURKHEIM, WEBER, Marx). La investigación antropológica ha venido subrayando crecientemente los diferentes conceptos culturales de poder. Dumont (1970), escribiendo sobre la India hindú, ha señalado que el poder basado en instituciones jerárquicas tales como el parentesco y la casta es condicionado por los principios religiosos y rituales que los sustentan. Tambiah (1976), respecto a Tailandia y Sri Lanka, y Clifford GEERTZ (1980) en relación a Bali, han argumentado que las nociones de poder en el estado centralizado, tal como se conciben desde el punto de vista occidental, son inapropiadas. Tambiah y Geertz ponen de manifiesto la existencia de una ideología de centros cósmicos poderosos que no hace sino reflejar sistemas de poder más fragmentados. El poder es detentado por los señores locales, que quedan legitimados por la pompa y el esplendor de los ritos cósmicos de los reyes que ocupan los centros. Los continuos ciclos de rebelión característicos de estos estados se producen en sus dinámicas estructural e ideológica particulares.

El poder es algo que se concibe procedente de la periferia o del exterior, extremo éste que Hocart ya puso de relieve en sus estudios sobre la India a principios de siglo. Es interesente que otros antropólogos hayan presentado procesos similares, por ejemplo en África y en el Pacífico. Todos estos enfoques cuestionan las perspectivas político-económicas occidentales que, no obstante, siguen siendo vitales en la obra de muchos etnógrafos.

Se ha abierto un gran debate en antropología en lo que se refiere, por una parte, a las virtudes de las perspectivas que ofrece el intercambio, interaccionista o transaccionalista –que suele girar en torno a un centro dinámico individualista o de grupo pequeño– y, por la otra, a las que adornan a aquellos enfoques que exploran las diferentes formaciones institucionales de pode, sin descartar cierto grado de solapamiento. Independientemente de si la orientación es interaccionista o institucional, destaca la tendencia común a buscar los rudimentos y el desarrollo del poder en los desequilibrios de intercambio y en el control y distribución de los recursos materiales. Así lo ilustran de manera óptima los estudios ya clásicos de Fredrik Barth (1959a) sobre la dinámica de las alianzas de poder entre los patanes swat, y de Edmund LEACH (1954), quien examina el desplazamiento del igualitarismo no centralizado a las intituciones jerárquicas de orientación estatal entre los kachin de las tierras altas de Birmania.

Barth y Leach se propusieron desarrollar enfoques que dieran primacía a los procesos de poder en la formación institucional social y en la construcción conceptual del valor (valía). Sus orientaciones ejercieron considerable influencia durante las décadas de 1960 y 1970, y ésta todavía persiste. Perspectivas más recientes y merecedoras de atención en la actualidad son las de Marshall Sahlins y, sobre todo, de Pierre Bourdieu. Sahlins (1985) ha abordado, en particular en sus trabajos sobre las islas Hawai y Fidji, cuestiones relativas a las fuerzas culturales implicadas en el interjuego y la transformación de las formaciones culturales de poder de origen distinto. Estas vías habían conocido ya un precedente en la propia obra de Sahlins (1961) con su clásico ensayo sobre la organización del parentesco nuer que, en su opinión, confería a éstos una ventaja expansionista sobre otros pueblos de la región. Con sus modificaciones particulares de los enfoques estructuralista y marxista, Sahlins ilustra muy bien las construcciones culturales del poder y su influencia en la acción práctica.

Bourdieu (1977) expresa una posición individualista más estratégica y pragmática que Sahlins acerca del poder pese a que, no obstante, manifiesta claras influencias marxistas, al igual que del proceso weberiano y del ESTRUCTURALISMO. En muchos aspectos, el enfoque de Bourdieu acerca del poder representa una innovadora síntesis de teorías modernistas de otro modo opuestas, síntesis que es congruente con algunas direcciones postestructuralisas o POSMODERNAS.

Los conceptos bourdianos de poder simbólico y VIOLENCIA han sido particularmente influyentes, ya que a través de ellos ha explorado las fuentes de poder controladoras o destructivas existentes en las prácticas institucionales que pueden parecer benignas, progresivas, o en algún sentido ajenas, por ejemplo, a los aparatos de poder del estado. Bourdieu ha examinado las prácticas de poder «ocultas» presentes en actividades que no parecen claramente vinculadas con el control y la dominación pero tienen este efecto (de ahí la distinción entre el poder simbólico y el ejercido por los agentes de los cargos formalmente podero-

sos). Hay cierta similaridad entre los objetivos de Bourdieu y los de postestructuralistas como Foucault.

Foucault ha tenido un gran impacto en los enfoques antropológicos recientes en torno al poder: más incluso que otras importantes figuras del descontruccionismo como Derrida y Deleuze. Los principales trabajos empíricos de Foucault (1973, 1965, 1977b) sobre comunicaciones médicas y formas de encarcelamiento y vigilancia humanos se cuentan entre los más influyentes del género. Así es en las discusiones antropológicas de ubicaciones del poder en relación con la identidad de género y étnica, el nacionalismo, las prácticas coloniales y otras (Foucault, 1980). Foucault sacó a la luz la dinámica constitutiva y reestructuradora del poder en una variedad de discursos o prácticas que no parecen ser formalmente parte de las instituciones de gobierno. Así, Foucault demostró que los discursos de medicina y control del crimen eran paralelos a los formulados en torno a la formación de los sistemas políticos contemporáneos y parte integral a la postre de su dinámica de control. La influencia de estudiosos como Foucault ha llevado a una concienciación más profunda entre los antropólogos de que su propio empeño es potencialmente un discurso de poderosa dominación, perceptible incluso en la aparentemente inocente fascinación de los antropólogos por lo exótico y también, como muchos antropólogos marxistas ya habían afirmado, en la aplicación de teorías de autointerés y maximización de poder semejantes a las del CAPITALISMO de mercado.

Son muchos los estudios acerca del poder disponibles para los antropólogos, muchos de ellos fundamentados en su propio trabajo etnográfico, que ilustra sus múltiples aspectos, al margen de las teorías particulares que puedan sostener. Estos estudios han puesto de manifiesto la gran variabilidad de las formaciones de poder, en especial su configuración cultural y las prácticas que las refuerzan. Pero no se ha presentado aún una teoría global aplicable en general a los diversos sistemas y prácticas de poder registrados por los antropólogos. BK

Véase también GOBIERNO, ANTROPOLOGÍA LEGAL, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA, ESTRATIFICACIÓN.

poesía, poética, etnopoética La poesía es un género de arte verbal, y la poética es su estudio estético. Como dijo Roman Jakobson (1960, p. 350) «la poética trata primariamente de la cuestión *¿qué hace de un mensaje verbal una obra de arte?*» (cursiva en original). En años recientes se ha acuñado el término «etnopoética» (J. Rothenberg y Rothenberg, 1983) (por analogía con «ETNOBOTÁNICA», «ETNOMUSICOLOGÍA» o «ETNOHISTORIA») para un campo que pregunta (parafraseando a Jakobson) qué convierte en obra de arte un mensaje verbal en el marco de una tradición cultural particular.

Hasta la década de 1970, la poética era campo exclusivo de los críticos literarios interesados sobre todo en la literatura occidental impresa, o de los antropólogos que atendían a las tradiciones orales y dramáticas del mundo no industrializado, pero sólo como dato para proceder al estudio de otras áreas culturales como la religión y el parentesco, y raramente como tema con valores propios. Si los estudiosos occidentales han tenido dificultades a la hora de apreciar las sutilezas y complejidades del arte verbal, mayores han sido las que les ha deparado la aducida importancia de su significado central en el pensamiento y la práctica culturales de cada día en muchos pueblos. Meeker (1979), en un estudio precursor sobre la poesía árabe, señaló que los poemas de los beduinos expresaban los problemas más candentes de su sociedad: la

incierta naturaleza de las relaciones políticas y la gravedad de la competencia entre hombres armados y a caballo, con recurso frecuente a la violencia. Numerosos estudios revelan hoy que la poesía oral, y la poética en general, desempeñan un papel central en los debates sobre la identidad personal en muchas culturas (Caton, 1985), así como sobre los roles de los géneros (L. Abu-Lughod, 1986), la identidad nacional (Lavie, 1990) y la política (Bowen, 1991).

El menosprecio relativo de la etnopoética empezó a cambiar gracias a la influencia creciente de los estudios del FOLCLORE. Los folcloristas habían redescubierto la «hipótesis Parry-Lord» sobre la composición oral-escenográfica de la épica de Homero (M. Parry, 1971; Lord, 1960), lanzando a la palestra lo que acabaría convirtiéndose en un genuino interés en la naturaleza y el significado de la poesía oral (Finnegan, 1977) y en la idea de arte verbal como representación (Bauman, 1977). La importancia teórica de esta última vertiente reside en que es particularmente en las representaciones orales donde cabe observar los procesos culturales de entrelazamiento de significado y forma (Caton, 1990; Bauman y Briggs, 1990).

Otra notable influencia en el desarrollo de la etnopoética fue la etnografía de la comunicación, que adquirió particular relieve en la década de 1960 (Hymes, 1974). Surgió con ella la etnopoética y rápidamente se estableció en primera línea de esta subdisciplina con trabajos como el estudio de Hymes (1981) acerca de la literatura norteamericana nativa de la Costa Noroeste, y con obras más recientes en la misma línea, como la de Sherzer (1990) sobre los kuna de Panamá. Las intervenciones críticas de Dennis Tedlock encerraban un importante argumento contra lo que (siguiendo a Derrida) llamó el sesgo «logocéntrico» de la LINGÜÍSTICA en la traducción y transcripción, aduciendo al efecto los trabajos de Hymes y de otros etnógrafos de la comunicación (Tedlock, 1983). Abogó por un modo nuevo de comprender y reproducir las formas de arte oral basado en un modelo «dialógico» o bakhtiniano de discurso (Bakhtin, 1981). Estos enfoques no tienen por qué ser necesariamente excluyentes, y todos han estimulado el creciente interés en los problemas de la representación del sonido y del significado en contexto cultural.

Por último, los poetas, particularmente en Estados Unidos durante los últimos decenios, han fomentado la etnopoética al investigar otras tradiciones literarias, además de surtirse de ellas para su propia obra, como es obvio, por ejemplo, en las de Olson, Snyder y Baraka. A su vez, los antropólogos han empezado a leer su propia poética en encuentros académicos públicos como manera de presentar la etnografía de modo nuevo, cuestionando así las fronteras entre los discursos académico y artístico, como ocurrió en una sesión organizada por Stanley Diamond con ocasión del encuentro de la Asociación de Antropología Americana en diciembre de 1982. Relacionada, pues, con la etnopoética, pero emergente como práctica distinta es lo que a veces se ha dado en llamar «poética antropológica», más próxima a la poética e incluso a la poesía para representar la teoría antropológica y la práctica representativa (Brady, 1991), o como vehículo para comunicar la etnografía (S. Diamnd, 1986) que al estudio de los sistemas «nativos» de poética *per se*. Bien puede ocurrir en un futuro no muy lejano que estos hilos se entretejan en un campo más general llamado simplemente «antropología y poética». SC

Véase también COMUNICACIÓN.

Otras lecturas Richard Brown, 1977; J. Fernández, 1986; Friedrich, 1986; J. Weiner, 1991.

poliandria Forma de matrimonio plural que permite a la mujer tener más de un marido a la vez o, en consecuencia, que varios hombres compartan la misma esposa. Casi siempre adopta la forma de *poliandria fraterna*, donde un grupos de hermanos comparten esposa. MR
Véase también POLIGINIA.
Otras lecturas Levine, 1983.

poligamia Es la institución de matrimonio plural que permite al individuo tener más de una esposa. Comprende tanto a la POLIANDRIA como a la POLIGINIA. MR

poliginia Forma de matrimonio plural que permite al hombre tener más de una esposa a la vez. MR
Véase también POLIANDRIA.

politeísmo Adoración o reconocimiento de muchos dioses o espíritus en un universo religioso. El siglo XIX fue testigo del auge de dos ideas evolutivas principales amparadas por el politeísmo (H. Spencer, 1876; Tylor, 1871). En primer lugar, se presuponía que los pueblos prehistóricos llegaron en su momento a distinguir entre el cuerpo material y el alma o espíritu, favoreciendo así la creencia en una pluralidad de ESPÍRITUS. No sólo a las personas, sino también a los animales, plantas y aun objetos inanimados, podían serles atribuidas almas (véase ANIMISMO). En segundo lugar, el culto a las almas de los antepasados fue propuesto como antecedente u origen de la RELIGIÓN, con la creencia adicional de que estos espíritus ancestrales se manifestaban a veces en un tótem. Para DURKHEIM (1915), el TOTEMISMO, que englobaba a una plétora de espíritus totémicos colectivos e individuales o personales, fue el origen de todas las religiones. Diferían las opiniones en lo tocante a si el politeísmo precedió al MONOTEÍSMO, opinión mayoritariamete sustentada por los evolucionistas, como TYLOR y SPENCER.
Surge la cuestión de si todas las religiones son siempre en realidad, en mayor o menor grado, politeístas. Dos son al efecto las respuestas aportadas. Primero, aunque un Dios superior o deidad principal puede caracterizar a una religión, que en consecuencia cabe definir como monoteísta, también puede albergarse la creencia en la coexistencia de demonios, de Satán, y de manifestaciones tanto impersonales como personificadas del MAL. Está claro que estas entidades no son benignas en el sentido normal vehiculado por el término «dios», pero sí son claramente seres espirituales y, por tanto, en la definición de Tylor, parte integrante de la base de la fe religiosa.
Segundo, es frecuente que un Dios superior presida una jerarquía de deidades menores. En el cristianismo, Dios puede comunicar su voluntad a los mortales a través de espíritus llamados «ángeles» (no todos benévolos) que constituyen una jerarquía celestial en la que los arcángeles ocupan el octavo rango. Una situación comparable es la que se aprecia en las otras religiones llamadas semíticas, el judaísmo y el islam, pese a percibir el peligro de deidades (y de Satán) que compiten con Dios, que puede provocar la denuncia de la adoración de otros dioses e ídolos.
Hoy es para muchos musulmanes esta denuncia del politeísmo la base del islam fundamentalista radical que urge fervientemente a la gente a desistir de la veneración de santos muertos (incluso del propio Profeta) en dispendiosos rituales y de instar místicas súplicas de espíritus o *jinns*, pese al hecho de que algunos de ellos son mencionados, a veces aprobatoriamente, en el Corán.
El hinduismo, en particular en la prácti-

ca local, contiene una jerarquía divina, desde el Dios omnipresente e incorpóreo a deidades con expresión física concreta, como Shiva, Parvati y Vishnu, pasando por una serie de dioses regionales, deidades locales que protegen de homólogas malvadas a los pobladores del lugar y aun de malévolos demonios de menor rango pero de efecto supuestamente cierto. Las formas de budismo locales implican la veneración de deidades locales y la oferta consiguiente de sacrificios para conseguir curaciones y buena fortuna para los mortales enfermos o víctimas de cualquier infortunio.

Media un paso muy corto entre la súplica ante deidades locales y lo que se da en llamar posesión por espíritus, mediación y CHAMANISMO, donde se admite la probabilidad de que las personas puedan establecer contacto directo con deidades locales o menores más que con un Dios superior. La posesión por los espíritus es la presunta ocupación de la mente y el cuerpo del sujeto, no buscada por éste, por parte de un espíritu. Los llamados médiums son involuntariamente poseídos por los espíritus, que se expresan a través de ellos para adivinar las causas de infortunio, leer el futuro o facilitar la comunicación con los muertos. Los chamanes son especialistas que de hecho controlan a voluntad a los espíritus que los poseen a fin de suministrar estos servicios (I. Lewis, 1971; Riches, 1994). Tales instancias pueden expresarse con el término «politeísmo», con un dios o dioses a menudo mucho menos importantes en la vida diaria de los adoradores.

Por último, algunas religiones, puede que la mayoría, albergan una noción de divinidad inmanente y a veces trascendente. EVANS-PRITCHARD (1956) describió al Dios de los nuer de Sudán en existencia como estado exaltado trascendental tanto como a modo de refracciones localizadas como espíritus o en aspectos varios del entorno natural. Es prácticamente inevitable que las divinidades inmanentes se reflejen así. De donde que «politeísmo» pueda no ser sino un término taquigráfico para referirse a una variedad de concepciones de la divinidad ya dentro de una jerarquía de seres espirituales ya sin relación con ella. DP

Otras lecturas Ahern, 1981; Babb, 1975; Firth, 1940; James, 1979; Lienhardt, 1961; Tambiah, 1970.

polución *Véase* PUREZA/POLUCIÓN.

poscolonialismo Tradición crítica interdisciplinaria que explora el impacto del poder colonial en las culturas de los pueblos colonizadores y colonizados del pasado y la reproducción de las relaciones coloniales, representaciones y prácticas en el presente.

El poscolonialismo tuvo su origen en las humanidades, en especial en los estudios literarios y culturales, donde recibió su más poderoso ímpetu de la crítica fundamental de Edward Said (1978) sobre el orientalismo. Este texto se basaba en una tensa conjunción de humanismo y antihumanismo para exponer las formas a través de las cuales se habían producido y habían circulado las representaciones europeas y norteamericanas del «Oriente», aunque su desarrollo ulterior ha sido mucho más crítico con el humanismo occidental y ha conllevado un enlace mucho más estrecho con el postestructuralismo, en especial de los trabajos de Derrida, Foucault y Lacan (R. Young, 1990). Así, la agenda de Said ha sido radicalmente revisada: los discursos coloniales se han demostrado más ambivalentes y contradictorios de lo que en su día se pensó; los análisis se han extendido desde sus propios fundamentos en la «alta» cultura a la popular, los relatos de viajes y la gobernabilidad colonial; la formación de subjetividades coloniales

se ha vinculado de manera más explícita con el inconsciente y la acción del deseo; las distinciones binarias entre colonizador y colonizado han sido puestas en tela de juicio con el reconocimiento del mimetismo, la hibridez y la transculturación; y la manera de actuar de los pueblos colonizados y sus estrategias de resistencia han sido explorados con mucha más profundidad que la originalmente aplicada por Said (véase Bhabha, 1994; N. Thomas, 1994; D. Scott, 1995).

Aunque muchas de estas investigaciones se han referido a las culturas del COLONIALISMO, también tienen importantes implicaciones para el presente, tanto históricas como geográficas. En primer lugar, una de las principales zonas de contacto con el poscolonialismo ha sido con la antropología histórica, en particular por medio del proyecto de Estudios Subalternos para descolonizar la historia de la India con miras a iluminar los predicamentos de la política india contemporánea (Chakrabarty, 1992; Prakash, 1994; Sivaramakrishnan, 1995). Sin embargo, el intento general de describir los desplazamientos culturales del colonialismo en el presente («poscolonial») ha amenazado con desestabilizar el propio término. Anne McClintock (1992) señaló que el poscolonialismo está viciado por la propia figura que trata de desplazar, pues sigue privilegiando a Europa como tema central de la «Historia» reorientando el mundo alrededor del eje único y abstracto de lo colonial-poscolonial; pero S. Hall (1996) sugirió que lo poscolonial se ve de forma más productiva como indicador de un proceso de descolonización desigual y en serie que cuestiona la forma binaria en que convencionalmente ha sido representado. En segundo lugar, el poscolonialismo y la antropología se encuentran en el terreno de la globalización, campo en el que lo local y lo global se interpenetran en geografías nuevas e inestables (Appadurai, 1996) donde van apareciendo identidades nuevas y mixtas, la movilidad y la marginalidad (Yeager, 1996), y donde «la diferencia surge en la vecindad adyacente [y] lo familiar se presenta en lo más remoto» (Cliford, 1988, p. 14). En consecuencia, apenas sorprende que la crítica poscolonial interseccione con la llamada crisis de la representación en las ciencias humanas, incluidos su reflejo en la poética de la investigación antropológica y la política de ubicación de intelectuales (Visweswaran, 1994; John, 1996). De ahí han surgido también algunas de las críticas más acerbas al poscolonialismo. Dirlik (1994) afirmó que el poscolonialismo es un culturalismo asociado con los nuevos regímenes globales de acumulación de capital: que sus raíces en el postestructuralismo le incapacitan para teorizar sobre las estructuras del capitalismo contemporáneo, que su enfoque en la constitución de la subjetividad poscolonial excluye «una descripción del mundo fuera del sujeto», y que es poco más que una proyección encubierta de las subjetividades de los intelectuales del tercer mundo en la academia occidental. Aunque es verdad que el poscolonialismo ha sido a menudo curiosamente distanciado de trabajos previos y paralelos en economía política, sería un error tachar de superficial su énfasis en la cultura; y algunas de las contribuciones más severas a la crítica poscolonial aprovechan el despliegue fundamentado de estudios culturales y economía política (véase Watts, 1996). DG

Véase también ANTROPOLOGÍA CRÍTICA, HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA.

Otras lecturas J. Jacobs, 1996; Prakash, 1995; P. Williams y Chrisman, 1994; R. Young, 1996.

posesión *Véase* TRANCE.

posición social, estatus Como «parentesco», «matrimonio» y «ritual», el término «estatus» ha pasado a vehicular un concepto esencial en el análisis antropológico, pero posee una gran variedad de significados. El más generalizado es que denota posición en la estructura social, y a él se asocia el término muy próximo de «ROL», que hace referencia al comportamiento que se espera de la persona que ocupa dicha posición. Este uso deriva del concepto legal homónimo y entraña una serie de derechos y deberes propios de cada posición particular. Pero una vez adoptado por los científicos sociales, el concepto adquirió significados más complejos. Otras aplicaciones se vinculan más estrechamente con la noción popular de estima, reputación, HONOR o rango social, aunque nuevamente los científicos sociales le han añadido numerosas acepciones nuevas al hilo de sus objetivos analíticos. Por ejemplo, Max WEBER descompuso el concepto marxista de CLASE en clase, posición y partido (poder político), configurando en el proceso un poderoso concepto centrado en las formas de relación recíproca entre grupos (M. Weber, 1968).

trazó la divisoria entre posición y contrato, que reflejaba el supuesto evolucionista de que las sociedades progresan desde un estado original en el que todas las relaciones sociales derivan de la familia a otro en que se basan crecientemente en contratos libremente acordados entre individuos. En la década de 1930 dominaba en Gran Bretaña y en sus colonias la teoría estructural-funcional derivada en gran medida del trabajo de Émile DURKHEIM, que también empezaba a ganar terreno en Estados Unidos (véase FUNCIONALISMO). El concepto de «estructura social», como sistema integrado de relaciones sociales con el fin de mantener la continuidad y estabilidad del propio sistema, había quedado bien establecido, y aunque figuras de gran relevancia como RADCLIFFE-BROWN usaron «posición social» indistintamente con términos como «persona social» y «costumbre social», el concepto fue cada vez más usado para referirse a todas las posiciones que conforman la estructura social. Ralph LINTON (1936) clarificó notablemente el concepto formalizando el uso del término y definiendo estas posiciones con carácter polar en las pautas de comportamiento recíproco entre individuos o grupos, y los roles como los aspectos dinámicos de dichas posiciones: la objetivación de los modelos comportamentales artibuidos a ellas. Estos dos conceptos fueron mayoritariamente adoptados en lo sucesivo por sociólogos y antropólogos, y fueron fundamentales para el análisis de la estructura social. Ulteriores distinciones de Linton entre «posición adscrita» y «posición alcanzada» quedaron también firmemente establecidas. Las posiciones adscritas son aquellas asignadas a los individuos sin referencia alguna a sus diferencias o capacidades innatas, mientras que las alcanzadas se entienden como producto de la competición y del esfuerzo personal, dado que requieren capacidades especiales. Este contraste tuvo muchas aplicaciones útiles, pero al igual que la propuesta de Maine respecto de la progresión de posición a contrato, contenía un elemento evolutivo implícito y reflejaba los supuestos ideológicos que formaban gran parte de la teoría estructural-funcional.

Pero estas aplicaciones del término «posición» o «estatus» fueron objeto de la crítica generalizada de la teoría estructural-funcional, críticas que empezaron con el argumento de que eran demasiado rígidas e incapaces de abarcar plenamente los procesos de cambio (deficiencias inherentes no tanto a la teoría como al

uso que se hizo de ella). Para superar estas limitaciones, Raymond FIRTH propuso el concepto de «ORGANIZACIÓN SOCIAL» centrado en los elementos electivos implícitos en el comportamiento social, elementos que eran ignorados en los conceptos hiperformales de posición, rol y de la misma estructura social, que implicaban una intervención pasiva basada en actividas socialmente prescritas (R. Firth, 1951b). El ANÁLISIS TRANSACCIONAL fue aún más lejos argumentando que el comportamiento social se basa menos en reglas *a priori*, integradas en posiciones y roles, y más en los cálculos maximizadores de los actores racionales (Kapferer, 1976b). Con el declive generalizado del concepto de sociedades como entidades orgánicamente integradas, los términos «posición» y «rol» han perdido gran parte del refinado sentido que les confería la teoría estructural-funcional.

El concepto weberiano de posición es potencialmente el más valioso para la antropología contemporánea. Convencido de que el concepto de clase de Marx tenía que refinarse para atender a la complejidad de las diferentes bases de jerarquía y rango en las soceidades modernas, Weber reservó el término «clase» para quienes comparten oportunidades de vida comunes en relación con el MERCADO (es decir, capacidad de asegurarse ingresos mediante disposición de bienes y servicios). Los grupos de individuos que comparten una situación de clase común no necesariamente tienen igual consciencia de esta situación, de ahí que Weber propusiera que «posición» o «estatus» se definiera como estimación positiva o negativa del honor o prestigio atribuido a personas o grupos. Mientras que una situación de clase baja puede dar lugar a una posición consonantemente baja, no es necesariamente así ni ocurre con frecuencia; o, al menos, ambos elementos pueden variar de maneras empíricamente específicas. Dado que la posición es inherente en grupos que presentan estilos de vida comunes y son conscientes de sus intereses y destino comunes relativos frente a otros grupos de posición, está claro que no constituyen necesariamente una jerarquía acordada en una totalidad funcionalmente integrada, y de hecho están inmersos en una pugna por la dominancia o el prestigio relativo con otros grupos de posición.

Los conceptos de Weber de «situación de clase» y «situación de posición» ofrecen una visión más realista de las estructuras de desigualdad que la noción de una jerarquía de posiciones socialmente convenida reflejada en reglas de comportamiento socialmente impuestas, dado que claramente reconocen el cisma potencial entre jerarquías de poder, riqueza y prestigio. De este modo se ve que la movilidad social no es el ascenso y descenso de individuos socialmente dispersos sino más bien un proceso en el que los individuos deben negociar una transición desde una combinación de situaciones de clase y posición a otra. El estilo de vida es el elemento crucial en la autocaracterización de los grupos y el elemento particularmente apropiado para la investigación antropológica de campo, dado que entraña el capital social. Es importante reconocer, no obstante, que los estilos de vida (a veces llamados «subculturas») se hallan tanto en competición mutua como, en gran medida, definidos relativamente entre sí en función de una estética diferencial. El principal error de algunos tipos de la teoría de la SOCIEDAD PLURAL consiste en tratar a los grupos de posición constituyentes de un orden social como si fueran enteramente discretos, salvo en lo tocante a sus posiciones relativas en la jerarquía política. La obra de Pierre Bourdieu (1984) se basa explícitamente en el modelo de Max Weber para construir una etnografía monu-

mental de los estilos de vida franceses, etnografía que deja bien clara la importancia de estas distinciones de gusto y la forma en que se aplican para delimitar consiguientes posiciones sociales.

Weber consideró la persistencia de los grupos de posición en las sociedades complejas modernas como uno de sus rasgos fundamentales, rechazando así la idea de que provienen de un estadio evolutivo anterior. En las sociedades modernas, los grupos basados en el parentesco, la raza, la religión u otras características tenidas por «primordiales» se asocian con otros que no son sino fruto de procesos de la sociedad moderna a todas luces racionales, legales y burocráticos. Entre los más importantes se cuentan los surgidos de las instituciones educativas modernas, que reivindican el derecho a distribuir certificados, calificaciones y diplomaturas, controlando así la admisión de los individuos en los elitistas círculos de los «educados». No es difícil apreciar la importancia que ello encierra para Estados Unidos, para Europa, y más aún para los países en vías de desarrollo. Tan importante es el proceso que ha sido llamado «invención de la TRADICIÓN» (Hobsbawm y Ranger, 1983), y en virtud de él, los grupos de posición –incluidas las naciones-estado creadas a través de procesos de cambio– declaran la legitimidad tradicional y primordial de sus reivindicaciones de honor, prestigio y poder (véase NACIÓN). El creciente relieve de la etnicidad en el mundo moderno puede entenderse como manifestación de este proceso, de donde que los GRUPOS ÉTNICOS representen un caso especial de los de posición (Di Leonardo, 1984; Alonso, 1994). RS

Otras lecturas Eisenstadt, 1990; Goodenough, 1965b; P. Willis, 1977 [influyente estudio sobre la formación de grupos de posición social en una comunidad británica de la clase obrera].

posmoderno, posmodernismo

En antropología se llama posmodernismo (1) al estudio de las formas sociales y culturales del siglo XX resultantes de la intensificación, radicalización o transformación de los procesos de la modernidad; (2) y de ahí la renovada atención a los fundamentos epistemológicos de la autoridad etnográfica y la relación entre forma y contenido en la obra pertinente. Contrariamente a las teorías generales de la modernidad, que tienen que ver con la dinámica de la sociedad de clases y los procesos industriales (Marx), la racionalización burocrática, psicológica y cultural (Weber), la represión y la reorientación de la energía psíquica a partir de conflictos de género y de familia (Freud), la abstracción de signos y prendas de intercambio (Saussure, Simmel, Veblen), la compleja elaboración de la conciencia colectiva con la división del trabajo (Durkheim), las teorías generales de la era posmoderna subrayan los procesos y efectos de la «tercera revolución industrial» (medios electrónicos, circuitos impresos, biología molecular), así como de la descolonización y del desplazamiento demográfico masivo. Se trata de procesos transnacionales o globales que recomponen totalmente las culturas locales. Algunos teóricos destacan la intensificación de las acumulaciones de capital flexibles, la compresión del espacio y el tiempo y el crecimiento de las formas de organización multinacionales (Harvey, 1989a; Jameson, 1991); otros, los masivos cambios demográficos resultantes de la descolonización y de la guerra ideológica que comprometen los esfuerzos de homogeneización de las naciones-estado con la propuesta de formaciones culturales más heterogéneas (Lyotard, 1984; y teóricos del multiculturalismo en Estados Unidos). Unos terceros subrayan la importancia de la re-

volución en la tecnología de la información, que no sólo pone en contacto a diario a partes diversas del mundo, sino que constituye una intensificación de estilos posliterarios, más matemáticos y gráficos a la hora de generar, controlar y absorber conocimientos: las simulaciones y el recurso a modelos sustituyen a los modos directos de conocimiento empírico, proceso con hondas raíces en las ciencias experimentales modernistas (Poster, 1990; Baudrillard, 1994). Y, en fin, los hay que destacan la producción de riesgos ecológicos por el capitalismo industrial, que necesariamente reclaman una nueva lógica política, dinámica y cultural. Ello lleva a contradicciones y presiones sistémicas para invertir el control central hacia una mayor participación democrática por parte de agentes diversos en la compleja división del saber y del trabajo en las que durante la modernidad eran áreas no politizadas de la toma de decisiones y de la empresa privada; es decir, hacia una nueva «modernización reflexiva» emergente de las contradicciones de la sociedad industrial de modo paralelo al CAPITALISMO surgido de las contradicciones de la sociedad feudal (Beck, 1992, 1995; Giddens, 1990, 1991; Lash y Urry, 1994).

Estas condiciones de finales del siglo XIX retan a la antropología a suministrar versiones etnográficas en formatos nuevos tanto sustantiva como formalmente. La antropología de las décadas de 1920 a 1950 había manifestado la promesa de suministrar un estudio verdaderamente comparativo de las culturas y sociedades. Por medio del MÉTODO COMPARATIVO, los antropólogos podían yuxtaponer estructuras sociales y conceptos culturales en distintas sociedades y usarlos seguidamente en sus análisis críticos, a menudo conformados sobre supuestos occidentales. Los estudios de sociedades menores no eran un ejercicio de exotismo, sino un esfuerzo por conocer los procesos sociales en escenarios de medida abarcable por un individuo. Estos procesos podían proyectarse luego en otros similares de Europa y América (W. Lloyd Warner, 1937, fue en este sentido ejemplar, trabajando primero con la sociedad aborigen australiana, y luego en Newburyport, Massachussetts [Warner, 1941-1959]; sin embargo, también cabría traer a colación al respecto la obra de Margaret MEAD [1928, 1942] y de muchos otros). Llegada la década de 1980, no obstante, un balance de los logros de la antropología (Marcus y Fischer, 1986) puso de manifiesto que, si bien estos objetivos seguían vivos, era necesario hallar métodos más elaborados para alcanzarlos, entre ellos:

1. «Repatriar» la antropología por medio de un trabajo etnográfico sobre las sociedades del primer mundo tan rico y tan amplio como se había hecho en el extranjero, sin restringirlo a «Otros» étnicos, exóticos y marginales, y sin subordinarse a modo de especialistas en antropología aplicada a profesiones más dominantes como los médicos de los servicios de salud o los economistas en los proyectos de desarrollo.
2. Escribir para audiencias múltiples y diversas con demandas y universo intelectual diferentes, incluyendo a un número creciente entre las poblaciones de estudio, mediante el empleo de enfoques dialógicos más ricos, un concepto diferente de TRADUCCIÓN y un conocimieto más discursivo del poder y de los circuitos de representación. El contar con lectores entre las poblaciones estudiadas aumenta las demandas de competencia demostrable y conocimiento de las discrepancias en el seno de las formaciones culturales, e impone una redacción que gane ya adeptos, ya crítica inteligente, por parte de los propios grupos de estudio. Entre las tácticas para conseguir este fin doble o multidireccional y mul-

tiexpresado está una consideración más seria de la noción de etnografía como empresa colaborativa y dialógica. «Diálogo» en este sentido no es la conversación entre dos personas, sino sino que se entiende en virtud de su significado etimológico griego: el despliegue de contraargumentos y de las bases sociales que les reportan eficacia, autoridad o utilidad. La traducción, además, en un mundo donde las culturas están cada vez menos aisladas, ya no puede ser sólo un asunto que se negocia entre lenguas y culturas, sino que a menudo es mucho más importante la negociación de la diferencia existente entre sociedades marcadamente divididas en clases y desmembradas por guerras civiles, y entre las crecientes heterogeneidades que la mano de obra transnacional y la migración de refugiados crean (véase *diferendos* de Lyotard, 1988; M. Fischer, 1984).

3. Reelaborar el propio método comparativo para atender a un mundo globalizador en el que no sólo los escenarios locales requieren el análisis de las transacciones entre procesos de localización y de transnacionalización, sino que se necesitan etnografías multiubicadas para comprender los procesos activos, geográficamente dispersos y tecnológicamente mediados.

4. Señalar etnográficamente los antecedentes de los sentimientos generalizados de que el cambio social ha superado las categorías tradicionales de teoría social formuladas a principios del siglo XX, y de que los actores de las principales instituciones de la sociedad están viviendo en mundos para los que no fueron preparados; y así, proporcionar los datos empíricos para la creación de marcos teóricos más ajustados al nuevo orden social y a las condiciones de conocimiento emergentes.

Estas preocupaciones pueden apreciarse en la aparición de nuevos temas y lugares de trabajo de campo en antropología:

1. El estudio social y cultural de la ciencia y la tecnología y las formas en que la revolución contemporánea en electrónica, comunicaciones y biología reconfiguran tanto las categorías conceptuales como las formaciones sociales (Emily Martin, 1994; Rabinow, 1996; Marcus, 1995)

2. Tecnologías mediáticas e informativas, incluidos ordenadores, cinematografía y televisión, casetes y música popular, y los cambios en las esferas públicas de percepción y comunicación que contribuyen a crear (Fischer, 1984, 1995; Ginsburg, 1991; Turkle, 1995; T. Turner, 1991; y la publicación *Visual Anthropology Review*).

3. La reconstrucción de la sociedad en medio de una ola de violencia y revulsión traumática (Werbner, 1991; Tambiah, 1992; Marcus, 1993) y a través de los procesos de negocio mundial de las grandes corporaciones en la nueva economía política (G. Marcus y Hall, 1992; J. Stracey, 1990).

Igual que han cambiado el temario, la ubicación, el contexto y el lectorado de antropología, también lo ha hecho el estilo de la presentación etnográfica. Ha dejado de ser creíble, si lo fue alguna vez, que un solo autor aparezca como fuente omnisciente sobre escenarios culturales complejos, como también que estos escenarios se presenten como formas remotas y exóticas sin interacción directa con la sociedad, el tiempo y el origen geográfico del propio autor (Fabian, 1983). La credibilidad epistemológica requiere un mayor nivel de precisión, al igual que las experiencias generacionales que dan origen a diferentes apreciaciones de la diferencia cultural. Mientras que en el siglo XIX la diferencia cultural podía inscribirse todavía en categorías de exotismo y desarrollo evolutivo de las formas sociales, a finales del siglo XX, la televisión y la intensa interacción hacen

a las diferencias culturales más familiares al tiempo que objeto de negociación politizada. La experiencia generacional de los teóricos sociales y los antropólogos (especialmente alemanes) del período comprendido entre las dos guerras mundiales fue de defensa de la sociedad civil frente a la racionalización de los estados burocráticos, las fuerzas del mercado global y los partidos políticos fascistas de masas, y de un orden social basado en una economía en expansión organizada, en el caso de las colonias, por una burocracia que podía operar con recursos mínimos de fuerza. Por el contrario, la experiencia generacional a partir de la década de 1960 (particularmente en Francia y en Estados Unidos) guarda relación con el reajuste frente a la descolonización, la desterritorialización y la interpenetración de lenguas y perspectivas culturales que no tienen una traducción consensual inmediata. Los teóricos principales entre los llamados posmodernos franceses (Derrida, Lyotard, Foucault, Cixous) experimentaron procesos formativos en el norte de África y modelaron su personalidad al hilo de la pugna por la independencia argelina y las inmigraciones consiguientes a Francia desde aquella región. De manera similar, aunque más difusa, Estados Unidos ha venido experimentando un importante cambio en la composición étnica y demográfica a partir de la modificación de las leyes de inmigración de 1965, que ha llevado a un encendido debate acerca del «multiculturalismo». También Gran Bretaña se ha visto transformada a raíz de las diásporas caribeña y surasiática. Gran parte de la más poderosa literatura de ficción en Inglaterra representa una «descolonización» de la lengua inglesa, y la música de fusión, como el *bhangra*, están remodelando la cultura popular, de modo paralelo al interés que revela el pensamiento posmoderno francés en la escritura bilingüe y en la música (árabe-bereber-francés; música *rai*, traducción y temas discursivos genealógicos y etimológicos), y en las iniciativas multiculturales norteamericanas por el resuelto bilingüismo de mucha de la literatura de los chicanos e hispanos. La «desterritorialización» hace referencia no sólo a este conjunto de migraciones e interpretaciones biculturales y multiculturales, sino también al modo en que los medios modernos hacen posible que los procesos culturales operen a través de las fronteras nacionales (y las formas informáticas hipertextuales permiten rápidas rupturas y solapamientos de las fronteras tradicionales de la escritura y los conjuntos de datos) y a procesos ecológicos, de enfermedad y financieros que, de manera similar, no respetan las fronteras políticas tradicionales, nacionales o locales.

Fundamentadas, pues, en procesos tecnológicos, científicos y sociales de desterritorialización (y reconfiguración), las condiciones posmodernas acogen nuevos estilos de escritura para facilitar la descripción y modelación de estos procesos. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography* (Clifford y Marcus, 1986) y *Anthropology as cultural critique: an experimental moment in the human sciences* (Marcus y Fischer, 1986) son a menudo citadas como hitos del incremento de interés en la escritura etnográfica. La última reanimó la idea de que la escritura antropológica fue desde el principio experimental y dirigida hacia la crítica de las sociedades complejas y el mundo contemporáneo (por ejemplo, G. Bateson, 1936; Malinowski, 1922); la primera posicionaba a la antropología como acreedora de un nuevo alcance analítico al operar a través de las fronteras disciplinarias con críticos de la historia y de la literatura. Entre las técnicas de escritura adoptadas por la literatura experimental

etnográfica en años recientes con miras a lograr una mayor precisión epistemológica por las vías reflexiva y crítica abiertas por la yuxtaposición cultural se cuentan:

1. Formatos dialógicos y colaborativos: prestando atención al predicamento del autor, el lector y los sujetos de las etnografías (Lavie, 1990; Sarris, 1993); también a la escritura y la narrativa con fines terapéuticos más que pedagógicos (Crapanzano, 1980; Maranhao, 1990; Tyler, 1987); a la diferencia entre la traducción y las relaciones de poder discursivas y competitivas que bloquean otros puntos de vista (David W. Cohen, 1994; Fischer y Abedi, 1990); yuxtaponiendo campos de debate argumentativo con otros que pueden ser similares en algunas dimensiones pero muy diferentes sociológicamente, por ejemplo, las nociones feminista y budista de la condición de la persona (Klein, 1994); atendiendo asimismo a las formas lingüísticas del diálogo, incluidos las limitaciones del literalismo (K. Dwyer, 1982), la pragmática y los contextos sociolingüísticos de la conversación (Tedlock, 1983), los diálogos interiores lingüísticamente denotados en el discurso público (Crapanzano, 1992).

2. Experimentación conceptual con metáforas provenientes de fuentes múltiples pero que actúan como estaciones de conmutación cultural en la imaginación popular, por ejemplo, «cuerpos flexibles» en referencia tanto a la inmunología como a la economía política (Emily Martin, 1994), poderes miméticos del lenguaje (copia, reproducción o repetición cada vez con una leve diferencia, falseamiento o sustitución con el poder consiguiente de trastornar el poder institucional normal) integrados en los muy diferentes nexos de poder y lógica de los circuitos de discurso construidos por las burocracias, los mercados, la enfermedad, la fantasía, la señalización neurológica y los regímenes de terror (Taussig, 1992, 1993); también el reconocimiento de los modos en que los análisis culturales pueden ganar poder manejando compromisos a diferentes niveles del discursos (ciencia positiva, socialismo democrático, feminismo) que se interfieren entre sí (Haraway, 1991; compárese con H. White, 1973, sobre la escritura experimental histórica).

3. Reelaboración de formatos de entrevista, así como del ámbito y alcance de la sinécdoque etnográfica tradicional (instituciones clave, actividades culturales emblemáticas, historia de vida, procesos rituales [Marcus y Fischer, 1986]).

4. Usando formas culturales como guías epistemológicas y formas de comparación (Feld, 1982; Layoun, 1990; Lipsitz, 1990; M. Mills, 1991).

Estos y muchos otros experimentos contribuyen a una cada vez más elaborada complicación y reinvención de estilos más antiguos de descripción etnográfica. Revestido a veces con la etiqueta de «reflexividad», este perfeccionamiento epistemológico se trivializa si meramente se entiende como autoubicación confesada del autor, o si se desecha como puro relativismo, como si la mayor precisión bloqueara más que ayudara al conocimiento. En juego están, además, no sólo la precisión descriptiva en sí, sino los fundamentos empíricos para comprender los procesos sociales de finales del siglo XX que impulsan a la «modernización reflexiva», es decir, a un mayor pluralismo en la toma de decisiones e imposición de normas, como requiere la complejidad tecnológica y social, que hace crecientemente autodestructivas o simplemente ineficaces muchas formas de decisión centralizada. Un icono tecnológico de esta emergente realidad es Internet, que empezó como necesidad militar para conseguir un sistema de comunicaciones

que pudiera sobrevivir a un ataque nuclear (es decir, que habría de carecer de un centro vulnerable con potencial incapacitación consiguiente del sistema entero), pero que ha evolucionado hacia un régimen civil de comunicaciones que posibilita el curso de la información más allá de todos los esfuerzos gubernamentales por imponer fronteras. MF

Véase también ANTROPOLOGÍA CRÍTICA, ANTROPOLOGÍA INTERPRETATIVA, ANTROPOLOGÍA LITERARIA.

potlatch Término de los indios nootka para «regalo», que describe el INTERCAMBIO DE PRESENTES competitivo en el que los contendientes por rango social organizan elaboradas fiestas que incluyen la donación de grandes posesiones, y en ocasiones su destrucción, con el propósito de exaltar el prestigio del donante. Se esperaba que los rivales respondieran con ceremonias más elaboradas so pena de sufrir una humillación.

Aunque presente en muchas partes del mundo, fueron los pueblos indígenas de la costa noroccidental de América del Norte los que más relieve dieron al *potlach* en la antropología y fijaron el término. Franz BOAS, testigo de este ritual entre los kwakiutl en la década de 1890, trató de describirlo en detalle pero no de explicarlo (Rohner, 1969). Más adelante, otros antropólogos, movidos por la afirmación corriente de que el potlach no era sino un acto dispendioso e irracional, han producido una serie de estudios para demostrar que no es así, basándose al efecto en su desarrollo histórico (Codere, 1950), su lugar en la estructura social (Rosman y Rubel, 1971), su orden político (Drucker y Heizer, 1967), su importancia ecológica (Piddocke, 1967) y su significado simbólico (Kan, 1989). TB

Véase también BIGMAN, INTERCAMBIO SOCIAL.

pragmática Es el estudio del significado que nace del uso de un SIGNO en el contexto. Proviene de la famosa tricotomía de signos (icono, índice y símbolo) del filósofo pragmático americano C.S. Peirce y ha adquirido considerable influencia en la antropología y en muchas otras disciplinas. Especialmente importante es su noción de «índice», categoría de signo que se dice «coexistencial» con lo que representa: humo que señala el fuego, una indicación de salida junto a una puerta, o el tañido de la hora, por ejemplo. En otras palabras, el significado de un índice depende críticamente del contexto de uso.

El análisis pragmático fue promovido en lingüística estructural por Émile Benveniste (1956) y Roman Jakobson (1957). Benveniste mostró de qué manera el significado de muchas formas lingüísticas, que se creía puramente semántico (es decir, independiente del contexto de su uso; véase SEMÁNTICA), no podía comprenderse sin hacer referencia a la situación presente. Tomemos, por ejemplo, la categoría de los pronombres. El pronombre de primera persona «yo» no puede definirse aparte de su referencia a la persona particular que habla en un contexto o situación dados, al igual que el pronombre «tú» no puede entenderse adecuadamente aparte de su referencia a la persona particular a quien se dirige en dicha situación. Por el contrario, todos los pronombres de tercera persona, como «él», «ella, «ellos», «ellas» pueden referirse a personas fuera del contexto que se formula y, no obstante, comprenderse. El pasado, los pronombres demostrativos y los adverbios han sido también objeto de análisis pragmático. Jakobson (1957) importó el término *shifters* («cambiantes») para estos signos lingüísticos, en alusión a que su significado «cambia» según el contexto. También se sirvió del

«índice» de Peirce para reflejar el hecho de que ciertos signos lingüísticos han de coexistir con el contexto verbalmente formulado para ser apropiadamente comprendidos. Los estudios de Benveniste y Jakobson, verdaderos hitos en la materia, iniciaron más o menos lo que en el análisis gramatical se dio en llamar «deixis» y que ha motivado numerosos estudios de antropólogos de las lenguas maya (W. Hanks, 1990) y vietnamita (Luong, 1990).

En su análisis de cambios e índices lingüísticos, Benveniste y Jakobson atendían principalmente a la función referencial del lenguaje (véase SEMÁNTICA). Uno de los más importantes antropólogos, y entre los primeros en ampliar el estudio del significado más allá de la pura referencia, fue Bronislaw MALINOWSKI, quien en un ensayo fundamental señaló que era vital el análisis del uso de los signos lingüísticos en el «contexto situacional», en oposición al contexto de otras palabras o discurso, que era coto tradicional de filólogos y lingüistas (Malinowski, 1923). Además de la referencia, delineó la función conativa (el curso del lenguaje para dirigirse al oyente en contexto con la situación), la función emotiva (el uso del lenguaje para expresar una actitud o emoción por parte del hablante) y, de suma importancia para Malinowski, la función fática (el uso del lenguaje para crear y mantener una relación social). La formulación de Malinowski —sin su sesgo conductista— fue ulteriormente desarrollada por Jakobson (1960), quien añadió al esquema universal las funciones poética y metalingüística. Como Malinowski, denunció que la lingüística se había confinado indebidamente al estudio de la estructura lingüística en su función referencial sin considerar las diferentes formas en que el lenguaje puede estructurarse para alcanzar otros objetivos de comunicación (lo que a veces se ha dado en llamar el enfoque «estructural-funcional»).

En otro quiebro importante en la pragmática antropológica, Michael Silverstein (1976) amplió el uso dado por Jakobson a los índices lingüísticos en funciones no referenciales del lenguaje (denotando las relaciones de género y de posición social de los comunicantes), y afirmó que era mediante el uso de tales signos que se *constituía* gran parte del significado cultural, si no la mayor parte. Crítica en su formulación del índice es la noción de que no sólo presupone aspectos del contexto situacional, sino que también puede ser creativo o interpretativo (Austin, 1962). Un ejemplo relativamente sencillo es el de los títulos alusivos, que pueden contribuir a establecer una relación ya formal o deferencial entre el hablante y el oyente, ya paritaria. Es a través de la noción de índice «preasuntivo, creativo» que la pragmática puede mostrar cómo se constituyen las formas y significados culturales. Es central, por tanto, a todos los debates acerca de la cultura como fenómeno discursivamente construido, como puede verse en el análisis de Domínguez (1989) sobre la construcción de la identidad israelita. SC

Otras lecturas Roger Brown y Gillman, 1960; J. Firth, 1957; S. Levinson, 1983; C. Morris, 1938.

presente etnográfico Convencionalismo en uso en arqueología consistente en escribir sobre una cultura en tiempo presente, independientemente de lo lejos que esté en el tiempo su existencia histórica o el momento real de observación. Esta práctica fue particularmente frecuente en la temprana arqueología norteamericana, cuando los autores solían describir las culturas de las tribus nativas cuya forma de vida histórica había desaparecido antes del acto observacional y era reconstruida basándose en en-

trevistas y documentos. En sentido más amplio, el uso del presente etnográfico se asocia con la noción de que la descripción etnográfica es una representación exacta de una cultura en un momento dado del tiempo y que la totalidad de estas descripciones (de todas las culturas) constituye un registro etnográfico atemporal. TB
Véase también ETNOGRAFÍA Y ETNOLOGÍA.

primogenitura Regla de la herencia que prescribe la adjudicación de la totalidad o la mayor parte del legado de los padres al hijo de más edad (a veces el varón de más edad). MR
Véase también SUCESIÓN.

primos Hijos de los hermanos de los padres propios. MR
Véase también PRIMOS CRUZADOS, PRIMOS PARALELOS.

primos cruzados Son aquellos cuyos padres vinculantes son de sexo opuesto. Un primo(a) cruzado MATRILINEAL es el hijo(a) del hermano de la madre propia (ego). Un primo(a) cruzado PATRILINEAL es el hijo(a) de la hermana del padre propio (ego). En algunos sistemas, tanto los primos cruzados matrilineales como los patrilineales se designan con un solo término, «primos BILATERALES», en oposición a PRIMOS PARALELOS. En sistemas que distinguen entre ambos tipos de primos cruzados, la calificación respectiva figura en las reglas de desposorio, como en el matrimonio de primos cruzados, que estipula que la mujer ideal de un hombre habría de ser la hija del hermano de su madre, aunque ello representa una categoría de individuos más que una persona específica. MR

primos paralelos Se dice de aquellos cuyo padre es del mismo sexo que el padre vinculante del individuo (EGO). Así, serían el niño de la hermana de la madre o el del hermano del padre. MR
Véase también PRIMOS CRUZADOS.

producción alimentaria Empezó hace más de diez mil años cuando la obtención indiscriminada de suministros y vituallas fue suplantada por la domesticación y cultivo de plantas y animales comestibles en muchas partes del mundo (Flannery, 1973; Spielmann y Eder, 1994). Desde entonces, los métodos agrícolas han variado desde el cultivo extensivo de tala y quema, que permitía a los agricultores proseguir con sus hábitos recolectores, al cultivo permanente e intensivo, que les hizo enteramente dependientes de sus cultivos y animales de cría para subsistir. La AGRICULTURA de RIEGO se desarrolló en las márgenes de ríos y corrientes, progresando del riego localizado al tendido de acequias y canales, y en última instancia a los SISTEMAS HIDRÁULICOS administrados por el estado, generando la consiguiente competición por las tierras y demandas de coordinación de la fuerza laboral, del agua y de la negociación de conflictos. La producción diferencial de ganado y cultivos depende del acceso a la tierra, disponibilidad de mano de obra, condiciones económico-políticas y términos de intercambio con grupos especializados como los PASTORES NÓMADAS.
Se observa una estrecha relación entre el control del agua y el dominio sobre los recursos alimentarios y las gentes. Los antropólogos siguen discutiendo sobre qué es lo que estimula la innovación tecnológica y la intensificación de la agricultura: ¿presión poblacional o cultura? Rechazando las consideraciones posibilistas o deterministas ambientales, Boserup (1965) argumentó que el proceso es en gran medida cultural y que la población es más estímulo que sangría. De hecho, la hipótesis de Wittfogel (1957) en

el sentido de que la evolución de los estados se produjo con objeto de organizar los grandes sistemas de riego hidráulico no se ha visto enteramente confirmada; fuera de Perú, zonas nucleares de desarrollo agrícola de regadío revelan que el crecimiento de la población y la centralización fueron anteriores a la construcción de grandes y complejos sistemas de riego; el factor clave puede que sea la posibilidad de explotar múltiples formas de riego.

Los MODOS DE PRODUCCIÓN que dependen del parentesco y de la división del trabajo por sexo y que se gobiernan por leyes culturales que dictan el dominio de la tierra, la distribución del trabajo y de las especies vegetales particulares para unas condiciones de cultivo concretas se encuentran ya descritos con todo detalle en etnografías tradicionales de todas las partes del mundo. Estudios más concretos en torno a problemas locales documentan de qué manera la fragmentación intergeneracional de las propiedades, el uso competitivo de tierras y mano de obra y la restricción de acceso de las mujeres a las nuevas tecnologías pueden minar la seguridad del suministro doméstico (producción) y el éxito de los programas de desarrollo destinados a incrementar la disponibilidad de alimentos y la renta (Shipton, 1994). La aniquilación de especies semillares tradicionales puede ir acompañada de la desaparición de estrategias de cultivo a prueba de riesgos, tradicionales y diversificadas que ponen el acento en la seguridad alimentaria más que en el rendimiento máximo de los monocultivos. Las presiones políticas o comerciales para obtener mayores cosechas y beneficios económicos mediante el monocultivo o la dedicación a especies exóticas de gran valor han llevado al abandono de los sorgos y mijos resistentes a la sequía en aras del maíz; y en la escena mundial, han reducido los centenares de tipos de arroz tradicionales a unas pocas variedades modernas. A su vez, también las comunidades pueden perder su conocimiento tradicional de prácticas que les permitían hacer frente a inesperados esfuerzos climáticos y biológicos (malas hierbas, insectos, enfermedades) con onerosa incidencia en el ciclo vital de las especies cultivadas. La carga contaminante del medio generada por el uso de métodos agronómicos de carácter intensivo con el concurso de plaguicidas químicos trastorna igualmente la ecología local y pone en riesgo la salud humana.

Otras cargas sobre la producción alimentaria se asocian con el crecimiento poblacional, los cambios en el modelo de uso de la tierra que reducen los espacios de recolección y las políticas de mitigación de hambrunas que mantienen a los individuos en lugares fijos donde no pueden subvenir a sus necesidades en años o estaciones de penuria. La requisa de cosechas por interés local, del estado o de insurgentes, y la inestabilidad social o guerra que interfieren con los procesos agrícolas y de comercialización son elementos adicionales que condenan al HAMBRE a muchas poblaciones o asentamientos familiares (S. Whiteford y Ferguson, 1991).

Preocupan sobremanera para el futuro la sostenibilidad de la producción agrícola energética y químicamente intensiva y su capacidad para adaptarse a los cambios climáticos y la creciente demanda de alimentos por parte de poblaciones humanas en auge (L. Brown y Kane, 1994). La ANTROPOLOGÍA APLICADA ha dedicado un notable esfuerzo al conocimiento de las condiciones o reglas de decisión con que los campesinos aceptan los métodos más modernos e intensifican la producción para satisfacer a un mercado cada vez más exigente (Barkin *et al.*, 1990). Sin embargo, el reto de ali-

mentar a toda la población de la Tierra en el siglo que viene debe abordarse subrayando la potencial contribución del saber indígena y dé las mujeres y diseñando dietas menos tributarias del ganado consumidor de recursos. EM

Véase también DIETA, SISTEMAS ALIMENTARIOS, TECNOLOGÍA.

propiedad Para la mayoría de los antropólogos implica (1) una entidad jurídica que entraña (2) derechos y (3) deberes respecto a (4) algunos objetos (de propiedad) frente a (5) otras entidades jurídicas (Hallowell, 1943). Estas últimas pueden ser de muchos tipos: individuos, estirpes, unidades familiares, comunidades, naciones y corporaciones. Los derechos pueden subdividirse en concesiones de uso (cultivo, usufructo sobre utensilios o animales, consumo, caza y pesca, y derecho de paso) y derechos de transferencia (donación, venta, préstamo y devolución). Los deberes incluyen mantenimiento, preservación, pago de tasas y suministro de servicios laborales. Prácticamente cualquier bien, servicio o actividad puede incluirse entre los «objetos» sujetos a las reglas de la propiedad. La tierra, los árboles que contiene, los pastos, las cosechas anuales, el agua, las vías, los minerales, las gemas, las arcilleras, las herramientas, los edificios, las ropas, las armas, los utensilios, los bastones y un nutrido conjunto de lo que se da en llamar servicios (curación, adivinación, canciones y su interpretación, danzas, reparación de objetos, actividades rituales) pueden estar sujetos a reglas de propiedad.

No hay consenso acerca del origen del derecho de propiedad. Las implicaciones de sus diversas formas sobre el resto de la vida social son muy discutidas. Dado que el análisis de la propiedad ha sido dominio de los juristas, nuestras ideas al respecto tienen ahí firmes raíces. Consideramos, pues, un conjunto de reglas acerca de cómo adquirir, usar y transferir pacíficamente los derechos sobre «objetos». Sin embargo, hay otro medio principal de acceso a la posesión de estos objetos: la fuerza (guerra o robo), que, presente con carácter universal, rara vez es objeto de análisis.

La propiedad parece confinada a las sociedades de *Homo sapiens*. (En muchas especies, la territorialidad no se considera propiedad: el aspecto jurídico está presumiblemente ausente entre los lobos, leones y jilgueros.) Si es así, la propiedad es invención humana. La propiedad de la tierra nació probablemente de la territorialidad. El dicho «La tierra para quien la trabaja» es un principio popular casi universal sobre la propiedad. Si una entidad jurídica ha invertido trabajo en la creación de algo, la «propiedad» de ese algo se vincula a su creador. Las reglas de propiedad sobre intangibles (canciones, danzas, ideas, conjuros, encantaciones, conocimiento y curación de la enfermedad, etc.) se consideran secundarias a las aplicables a objetos, aunque pueda que valga la pena explorar la visión alternativa.

Por propiedad privada se entiende la del individuo (persona jurídica) e implica por lo general la potencial transferencia en un sistema de MERCADO. En la propiedad estatal es el ESTADO el que posee la mayoría de los medios de producción (tierra, fábricas, explotaciones agrícolas, herramientas, materias primas, procesos) y el que asigna derechos de uso. La transferencia de propiedad es imposible, y la de derechos de uso no responde comúnmente a mecanismos de mercado. La propiedad comunal es aquella en la que una pequeña entidad jurídica, como una comunidad o una estirpe campesina, posee el «objeto» y es responsable de su gestión. Los derechos de propiedad se suponen intransferibles, y los de uso sue-

len adjudicarse solamente a miembros de dicha comunidad.

«Propiedad común» es término que suele hacer referencia a recursos que no tienen dueño (*res nullius*), como los peces del océano o los bosques sin denominación. Pero el concepto se aplica a menudo ambiguamente a un régimen de propiedad donde la entidad jurídica es un grupo incorporado que posee derechos y deberes claros sobre determinados objetos (pastos, bosques o sistemas de riego), los gestiona, y defiende su derecho a vetar el acceso a ellos de quienes no son miembros de la agrupación (*res communes*). La «tragedia de los comunes» (sobreutilización por maximización de individuos) es muy probable frente a los comunes verdaderos, *res nullius*, pero improbable frente a la propiedad común, *res communes*.

Los antropólogos han establecido específicamente ciertas normas generales acerca de las correlaciones de las reglas de propiedad con otros aspectos de la sociedad y la economía. El intercambio no sería concebible en ausencia de reglas de propiedad. La ESTRATIFICACIÓN se basa en el veto a determinados individuos del acceso a recursos importantes, y muchos analistas consideran que la clave de esta exclusión se encuentra en las reglas de la propiedad. Una economía dominada por el principio de mercado parecería exigir individuos o grupos muy pequeños como entidades jurídicas con derecho a los objetos transaccionados en el mercado. Marx y Engels (1888) y sus seguidores han construido un modelo de capitalismo que se basa fundamentalmente en la propiedad privada de los medios de producción. La alienación y la explotación provienen del hecho de dicha propiedad privada. Los nuevos economistas institucionales (North, 1981, Williamson y sus seguidores) han tratado de explicar las reglas de propiedad como consecuencia de la necesidad de eficiencia en la vida económica. El movimiento de «privatización» de finales del siglo XX también se basa en convicciones acerca de la eficiencia económica de la propiedad «privada» en comparación con otras formas de propiedad. Otros consideran que estas generalizaciones no son sino predicciones basadas en la ideología más que hallazgos empíricos de la investigación histórica y comparada sistemática. RHun

Véase también CAPITALISMO, SOCIEDAD COMPLEJA, SOCIEDADES INDUSTRIALES, SOCIALISMO, COMERCIO.

Otras lecturas G. Appell, 1983; Fortmann y Bruce, 1988; Herskovits, 1940; Hoebel, 1954; Lowie, 1920; Netting, 1982; North y Thomas, 1977; Pryor, 1973.

psicolingüística Ciencia que trata de la adquisición, representación y proceso del lenguaje en los humanos.

Los estudios sobre la adquisición del lenguaje tratan de explicar la capacidad de cualquier niño normal para adquirir el caudal de conocimientos específicos del lenguaje subyacentes a la competencia del adulto. Algunos aspectos de la adquisición del lenguaje representan el aprendizaje de hechos idiosincrásicos acerca de palabras, frases y similares en un lenguaje dado; mientras que otros engloban la extracción de generalizaciones normativas en torno a estas expresiones. Aunque por lo general se da por supuesto que son los padres quienes modulan el aprendizaje del lenguaje por el niño por vía de ejemplos y contraejemplos, la investigación sugiere que este supuesto es en gran medida falso. Es verdad que los padres ofrecen un modelo positivo del lenguaje objetivo, pero este modelo puede revelarse incompleto y, además, es muy raro que corrijan aspectos como la estructura sintáctica. ¿Cómo podemos explicar, pues, el hecho de que, durante

un período crítico del desarrollo, los niños inmersos en una lengua en particular converjan en una solución común al problema del aprendizaje de la lengua, pese a la empobrecida naturaleza de los datos que les son suministrados? Aunque la mayoría de las teorías lingüísticas contemporáneas admiten la existencia de un conjunto de principios innatos (con frecuencia llamado «gramática universal») en explicación de esta facultad, queda por determinar qué tipos de experiencia lingüística bastan para desencadenar los múltiples componentes del proceso de adquisición (MacWhinney, 1987; Wanner y Gleitman, 1982).

Muchos de los estudios experimentales al respecto se centran en la distinta evaluación de las disparidades en las pautas infantil y adulta, respectivamente, de comprensión (o producción) del lenguaje. Los niños muestran una muy notable uniformidad en las clases de errores de comprensión y producción que cometen en diferentres estadios de desarrollo, y estos errores reflejan la naturaleza del proceso mediante el cual el aprendiz del lenguaje converge con el sistema adulto. Por ejemplo, ¿representan las diferentes interpretaciones de los pronombres personales en contextos particulares, por parte de niños y adultos, discontinuidades en el sistema gramatical en desarrollo y adulto, respectivamente? ¿O surgen estas diferencias de errores tempranos en el reconocimiento de las categorías léxicas a las que pertenecen los pronombres, o incluso de diferencias no lingüísticas entre los sistemas cognitivos inmaduro y adulto, respectivamente?

En términos generales, la investigación sobre comprensión del lenguaje aborda cuestiones como qué tipos de información intervienen en la interpretación de frases; cómo se representa esta información; y cómo y cuándo interaccionan fuentes de información distintas (G. Altman, 1990). En la liza de la producción de lenguaje, el proceso de transformación en forma fonética de un mensaje propuesto se aborda mediante la identificación de las representaciones mentales que surgen de esta cartografía (incluidas las variedades de representación intermedia léxica, sintáctica y fonológica) y cómo estos tipos representacionales se afectan mutuamente en el curso de la transformación (Levelt, 1989).

Un ejemplo de estas cuestiones de representación se encuentra en la manera en que el procesador se enfrenta con la morfología de las palabras familiares. ¿Implica la producción y la comprensión léxicas normalmente sólo la recuperación de unidades de proceso almacenadas o compone nuevas entidades a partir de unidades más básicas? Esta pregunta puede tener más de una respuesta según el nivel de proceso o el tipo de morfología léxica examinados. Por ejemplo, la producción (o reconocimiento) de formas léxicas como *caminar* o *correr* implica procedimientos de recuperación basados en palabras enteras, mientras que las regularmente sujetas a inflexión, como *caminó* y *corrió*, implican procedimientos que componen estas voces (o las descomponen, si se trata de comprensión) a partir de sus componentes morfológicos: *caminar* y *correr* + [conjugación de pasado], respectivamente, en un plano de elaboración que corresponde a las propiedades morfosintácticas de la expresión. Una descripción psicolingüística del aparato mental subyacente a la comprensión y producción del lenguaje debe operar con el modo en que esas distinciones entre representación y proceso rigen en la diversidad de palabras inflexionadas, derivadas y compuestas en los niveles de proceso pertinentes (Marslen-Wilson, 1989).

Otro tema prominente en la investigación psicolingüística actual es el papel

que cabe al saber gramatical en la comprensión del lenguaje (Carlson y Tannenhaus, 1989). Aunque pocos negarían que son los principios formales que rigen la configuración lingüística correcta los que entran en juego cuando se trata de identificar el significado propuesto de una expresión, sigue siendo una cuestión abierta cómo interaccionan los diferentes aspectos de este saber con otras fuentes de información en el proceso interpretativo (como el conocimiento del mundo real o los fundamentos de la estructura del discurso). Numerosos hallazgos indican que, en vez de mantener múltiples análisis de secuencias ambiguas del habla o texto, uno selecciona inmediatamente una lectura preferida. Algunos investigadores han argumentado que el procesador del lenguaje estructura inicialmente la aferencia lingüística de acuerdo con preferencias gramaticales basadas en las propiedades estructurales de los posibles análisis. Por ejemplo, el análisis de un texto nuevo que presenta el menor número de constituyentes sintácticos será inicialmente preferido a otros. Este sesgo en favor de la estructura sintáctica más simple motivó originalmente la hipótesis que explicaba dos elementos principales: (1) las preferencias interpretativas que muestran los lectores frente a frases de estructura ambigua fuera de contexto (como elegir la interpretación instrumental de la oración preposicional ambigua en *El hombre vio al ladrón con el telescopio*); y (2) las dificultades de proceso con que uno se encuentra cuando inicialmente procede a un análisis sintáctico erróneo de una frase; por ejemplo, frente al equívoco inherente a una frase como *verdades como puños, que puedes conocer cuando quieras*, donde no queda nada clara la opción ofrecida. Explicaciones más recientes acerca de estos sesgos han invocado las preferencias por los tipos de construcción alternativa más frecuentes que son compatibles con los particulares léxicos de una expresión, preferencias que se basan en la interacción de los principios del discurso y el conocimiento del mundo real, y combinaciones de todos estos factores (Clifton y Frazier, 1994). WBad

Otras lecturas Gernsbacher, 1994.

purdah Institución que contempla la reclusión de las mujeres, en particular como se práctica entre los hindúes de las castas altas de la India. Aunque de origen hindú, el término se usa con frecuencia para indicar la práctica común en algunas sociedades islámicas de aislar a las mujeres en el hogar. MR

pureza/polución Como contraste frente a conceptos de impureza y contaminación (flujo de impurezas a través de fronteras para afectar a un individuo relativamente puro), la noción de pureza propaga poderosas ideas y emociones acerca de la limpieza derivadas de ansiedades acerca de la integridad del cuerpo con miras a la definición y organización social. Aunque las nociones de pureza y polución se postulan universales y partícipes de muchas características comunes, el alcance, el uso, la obsesión asumida y la forma de estas construcciones ordenancistas varían considerablemente de un grupo a otro (Ortner, 1974a).

Los conceptos de pureza y polución provienen de la propia elaboración de las gentes acerca de su sentido de vulnerabilidad del cuerpo (o ego) frente a la «suciedad» en la medida en que ésta (1) afecta a la superficie corporal por contacto con una persona u objeto contaminantes o (2) penetra en el cuerpo por ingestión oral o por medio de una substancia contaminante.

La polución superficial está íntimamente relacionada con el temor a las res-

puestas (imaginarias o reales) de los otros, que puedan ver, oler o percibir de algún modo dicha «suciedad». Se considera que ésta afecta a la imagen pública del individuo, a su aceptabilidad y valor sociales y, por tanto, se asocia con ideas morales de creación societal como «vergüenza», «pudor», etc. Estas ideas de suciedad físicamente *real* e incidente en la posición y consideración sociales a menudo llevan a la manipulación de las condiciones de la propia vida de modo que las «gentes contaminantes» son «objetivamente» sucias. Así era entre los «intocables» del sur de Asia (R. Levy, 1990).

La polución interna tiene sus raíces en el temor a ingerir materiales contaminantes, incluidos los que se transfieren de la superficie del cuerpo a la boca. Esta suciedad se relaciona más bien con la constitución del cuerpo y con el cuerpo en sí mismo que con su imagen pública, y afecta a aspectos nucleares íntimos de la identidad y la autoestima del individuo. Las ideas acerca de la polución del «propio cuerpo» se amplían a menudo a aspectos moralmente importantes del yo, como la «mente», el «espíritu» y el «carácter» mediante puentes metafóricos a fuentes putativas de polución como el pecado, la desviación moral, el comportamiento de los antepasados o de miembros de la familia contemporánea, los genes y similares.

La reacción primaria ante la «impureza» es el disgusto, la emoción específicamente vinculada a la ingestión de materiales «sucios». Mary DOUGLAS definió «suciedad» como «materia fuera de lugar», material que viola las categorías culturales (o que, de un modo más amgiguo, se encuentra al borde de hacerlo). Al respecto señaló que era necesario «tratar todo comportamiento frente a la suciedad como reacción ante cualquier evento con probabilidad de confundir o contravenir las categorías gustosamente aceptadas» (1968, p. 340). Pero no todo el material fuera de lugar es sucio en el sentido implicado por «polución» y «disgusto»: pedazos de cristal en la comida constituyen un contaminante *peligroso*, no contrarios al gusto. Los que sí lo son suelen ser los orgánicos «que pueden ser ingeridos» y que entrañan una *tentación* prohibida que ha de ser resistida mediante reacciones semibiológicas y de naturaleza casi refleja como el disgusto, el vómito y el rechazo. TABÚES de contacto accidental y, sobre todo, deliberado con «personas impuras» pueden también operar de manera similar en oposición a la tentación de abrazar y de incluir a personas socialmente vetadas en la esfera afectivo-erótica propia. Los tabúes sociales sirven para contrarrestar poderosas tentaciones potenciales hacia placeres antiestructurales y potencialmente subversivos: *comunitas*, igualdad y deseo desenfrenado.

Los conceptos de polución culturalmente elaborados, y por extensión la cuestión de cómo conservar la pureza, no sólo separan al individuo de gentes a la vez tentadoras y prohibidas, sino que también sirven para mantener lejos del cuerpo materiales que antes formaron parte de él. Entre estos materiales están las uñas, la saliva, los mocos, las heces, la orina y la sangre menstrual, que deben ser rutinariamente alejados y desechados. En el proceso de alejamiento devienen contaminantes no sólo para otros, sino también para los inviduos de origen en caso de reincorporación de dichos materiales. Así, la «saliva» expulsada de la boca pasa a ser «gargajo», con la delimitación consiguiente de la frontera corporal.

Otra clase de contaminante oral es definida por los TABÚES ALIMENTARIOS, categorías de alimentos teóricamente comestibles –paladeables de hecho para otros grupos de personas (que captan su fuer-

za social por ello)– que son «irracionalmente», «culturalmente» y a menudo «sobrenaturalmente» prohibidos a un grupo particular. De este modo suministran un marcador arbitrario de pertenencia al grupo: «Somos los que no comemos X». Como señaló Mary Douglas (1966) en su análisis de las comidas bíblicamente prohibidas (las «abominaciones» del Levítico y el Deuteronomio), la selección de artículos prohibidos a menudo parece motivada por confusas categorías de CLASIFICACIÓN y sugiere al menos algunas bases cognitivas para estas opciones culturalmente específicas.

Cualesquiera que sean los fundamentos intelectuales, emocionales y empíricos personales de las ideas de pureza y polución, estas nociones proporcionan poderosos marcadores sociales, reglas y motivaciones que determinan con quién se puede comer, de qué proveedor, o con quién casarse o tener relaciones sexuales (reglas variables según el contexto); en suma, contribuyen notablemente al orden moral. Las ideas de polución erigen tanto fronteras de exclusión *absoluta* (puro contra impuro) como categorías *relativas* según grado de pureza (más o menos puro). Este ordenamiento relativo afecta a las relaciones sociales de forma cuantitativamente diferenciada para grupos enteros, como en el sistema de CASTAS surasiático, o *diferencialmente* a los diversos tipos de relación social que tienen los individuos entre sí: asociación, comida colectiva, contacto, matrimonio, acceso a lugares sagrados, etc. La definición de pureza/impureza está integrada en diversas jerarquías, como la casta (Dumont, 1970).

El uso transculturalmente generalizado de la idea de impureza se observa en relación con la MENSTRUACIÓN y, por tanto, con la impureza de la mujer frente al hombre. Esta obsesión, con expresión de sentimientos acerca de la SANGRE vertida y el PARTO, guarda estrecha relación con ideas y prejuicios sobre el estado problemático y subsidiario de las mujeres sexualmente maduras y con las ansiedades masculinas al respecto.

Las ideas de impureza se relacionan con el PODER en sistemas en los que quienes viven en íntima asociación con la polución son considerados capaces de traspasar las categorías, los peligros y los tabúes propios de la pureza. En el sur de Asia se cuentan entre estos individuos los hombres santos, así como ciertas clases de deidades (en especial la «diosa creadora») a las que se atribuyen poderes especiales de creación y destrucción, a diferencia de los de *mantenimiento* del orden social relativamente *estático* asociado con las estructuras de pureza y polución. Una persona pura, como un sacerdote, posee una alta posición social, pero es vulnerable por tener que proteger su pureza mediante defensas sociales externas, mientras que los individuos contaminantes –a menudo mujeres o personas con posición social muy baja o marginal, brujas, hechiceros u hombres santos– son directamente poderosos por sí mismos y pueden enfrentarse a las fuerzas sociales. Las deidades que, por ejemplo, se encuentra en el tantrismo surasiático, cuyo poder se asocia con la facultad de trascender la impureza, se consideran a menudo «profanas» o «satánicas» en la tradición occidental.

La pureza se asocia a menudo con ideas religiosas y se entremezcla con nociones de lo «sacro», en particular con los «lugares y estados sagrados» que requieren, por tanto, una clara demarcación y protección y en los que opera una combinación «sobrenatural» de poder y pureza. Son susceptibles de contaminación por personas u objetos impuros que pueden degradar su poder y sacralidad. Pero contaminar lo sagrado –persona, lugar u objeto de condición que se tiene por más

pura en general– es muy arriesgado, y los responsables de semejante fechoría suelen ser severamente castigados (R. Levy, 1990, pp. 375-397).

Cierta clase de impureza se considera prevenible y evitable mediante adhesión firme y cuidadosa a elaborados sistemas de reglas y tabúes. Otra impureza es corregible con diferentres técnicas de purificación, a menudo administradas por profesionales. Dado que la idea de «suciedad» figura de modo tan prominente en los conceptos de polución, la pureza puede restituirse limpiando la superficie corporal con medios ya físicos ya mágicos-metafóricos, o limpiando los objetos que habrán de entrar en contacto con la superficie corporal (en particular la boca). La polución interna se purga con poderosas sustancias o diversos tipos de «abstinencias» depurativas del interior del cuerpo. Las impurezas más distantes pueden purgarse metafóricamente por otros procedimientos, como la penitencia. Algunas impurezas personales se consideran inerradicables e inherentes a determinada clase de personas, noción ésta potencialmente relacionada con una noción de «esencia biológica» fija y, por tanto, de RACISMO. RoL

Véase también RELIGIÓN, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

racismo Ha sido diversamente definido en términos de prejuicio, creencia, ideología, doctrina, teoría, visión del mundo, convicción emocional, fantasía inconsciente, relaciones materiales, prácticas cotidianas, poder diferencial y subyugación y explotación institucionalizadas. Tema frecuentemente desatendido en los estudios antropológicos, la evidencia revela que el racismo es un fenómeno social históricamente específico y cambiante, con dimensiones cognitivas, emocionales y materiales que inciden poderosamente en los campos económico, político y sociocultural.

Los antropólogos siempre han revelado cierto interés en la RAZA, y durante la segunda guerra mundial en particular, algunos boasianos llevaron su atención a la «historia natural del racismo» (Benedict, 1940). Sin embargo, a raíz de los debates que atenuaron el concepto de raza biológica, una postura generalizada de «no raza» propició el abandono de los estudios acerca de las condiciones socioculturales y relaciones de poder que confieren prominencia y agresividad al constructo social de raza. Al hilo de los trabajos de Montagu (1942), los antropólogos desviaron su atención al concepto de ETNIA y GRUPOS ÉTNICOS, basados en conceptos culturales. En consecuencia, las poblaciones por lo general, y en algunos casos legalmente, designadas como «razas» fueron integradas en la categoría de «grupo étnico» sin reparar en sus experiencias distintivas ni en su ubicación respectiva en el seno de las sociedades estratificadas, donde etnia intersecciona e interacciona con raza, al igual que con clase y género. La tendencia no raza borró inadvertidamente el problema del racismo del núcleo de la investigación antropológica. Sin embargo, ha surgido un renovado interés por la raza y por el racismo (Frankenberg, 1993; S. Gregory y Sanjek, 1994; Smedley, 1993).

En la discusión de Shanklin (1994) sobre la importancia de «atender al racismo» (incluso en ausencia de una noción viable de raza) se examinan las definiciones recogidas en textos e indicativas de que la mayoría de los antropólogos, siguiendo a Marger (1985, p. 106), destacan que racismo.

> es la convicción de que los humanos se subdividen en grupos hereditarios distintos, con diferencias innatas en lo que se refiere a su comportamiento social y su capacidad mental, que, por consiguiente, les asignan cualidades superiores o inferiores. La superioridad presunta de algunos grupos y la inferioridad de otros es seguidamente usada para legitimar la desigual distribución de los recursos de la sociedad, específicamente diversas formas de riqueza, prestigio y poder.

Como tal, «racismo es una clase especial de prejuicio dirigido contra quienes se considera poseedores de características biológica o socialmente inherentes que los sitúan aparte» (Shanklin, 1994, p. 16). El racismo se evidencia también en prácticas de discriminación y dominación. En este sentido concuerda con Omi y Winant (1986, p. 145) que definieron «racismo» como «el conjunto de prácticas sociales que (explícita o implícitamente) atribuyen méritos o asignan valores a los miembros de grupos racialmente categorizados únicamente en virtud de su "raza"».

Frankenberg (1993, p. 70) fue más lejos, incorporando el prejuicio y las creencias en su caracterización del racismo como «no sólo una ideología u orientación política ... sino también ... un sistema de relaciones materiales con un conjunto de ideas vinculadas y aun incorporadas en éstas». Wetherell y Potter (1993) presentaron otra definición de racismo como «cualquier acción, intencionada o no, que perpetúa y refueza una estructura opresiva de relaciones desiguales de poder». En otras palabras, racismo puede ser el resultado no deliberado de discuros y comportamientos diarios aun pese a la ausencia de prejuicios raciales, e incluso las acciones que se dicen antirracistas pueden tener efectos inesperadamente racializadores (Domínguez, 1994). Por otra parte, el prejuicio puede existir aun sin expresión manifiesta «si la situación sociocultural no recompensa su expresión o efectivamente reporta castigo a quienes discriminan a las razas» (Drake, 1987, p. 33).

St. Clair DRAKE (1987) examinó las múltiples formas de racismo y sus diferentes conceptos a lo largo del tiempo. «Racismo» presenta numerosos referentes: una orientación cognitiva o psicológica subyacente, actitudes, discriminación, poder diferencial y políticas integradas en un sistema de control y dominación. Los analistas del poder organizacional y estructural a menudo se centran en el «racismo institucional» presente cuando las reglas, regulaciones y normas «se establecen de tal modo que automáticamente operan en desfavor de algún grupo racial» pese a la ausencia de voluntad deliberada (Drake, 1987, p. 34). Esta configuración puede sobrevivir al «racismo dominante» de «las instituciones sociales y políticas que lo favorecen y alientan».

Como nexo sistemático de significados, relaciones y prácticas, el racismo surgió en el contexto específico de la expansión colonial de la Europa occidental y del desarrollo del capitalsimo mundial. La empresa colonial en el Nuevo Mundo creó escenarios donde la ESCLAVITUD, las ideas centradas en la raza y los prejuicios frente al color de la piel (o fenotipo) convergieron por primera vez en la historia humana para dar lugar a una estratificación racial marcada por la ideología sistémica y la dominación estructurada de la supremacía blanca, la forma más global del

racismo (Drake, 1987). Observando el legado del pasado colonial en el presente, G. Köhler (1978) proclamó que la distribución internacional de la riqueza, el poder y la esperanza de vida representa un «*apartheid* global» que inflige violencia estructural (penuria alimentaria, degradación medioambiental y crisis económica) a la mayoría de las poblaciones del mundo. FH

Radcliffe-Brown, A.R. (1881-1955) Alfred Reginald Radcliffe-Brown nació en Birmingham, Inglaterra, el 17 de enero de 1881, y fue educado por su madre, casi indigente, a la muerte de su padre. Obtuvo una beca de ciencias morales en el Trinity College, Cambridge, que le permitió estudiar psicología con W.H.R. RIVERS, quien se había intersado en la antropología a raíz de su participación en la expedición al Estrecho de Torres en 1898. Una vez graduado, recibió varias bolsas de estudio que le permitieron realizar algunas investigaciones en las islas Andaman entre 1906 y 1908. Regresó para presentar sus conclusiones preliminares y fue distinguido con un nombramiento académico. Por entonces era conocido como Anarchy Brown por sus posturas anarquistas, que abandonaría más tarde decantándose por el credo socialista. Empezó a dar conferencias en Londres sobre ETNOLOGÍA general, y en Cambridge sobre sociología francesa, influyendo especialmente en clasicistas como Jane Harrison.

En 1910 viajó al norte de Australia para realizar varios trabajos de campo. Volvió a Inglaterra, viajó de nuevo a Australia, pero el estallido de la guerra trastornó sus planes y hubo de dedicarse a la enseñanza como medio de vida, llegando a ocupar el cargo de consejero de educación en el reino de Tonga desde 1916 a 1919. Enfermó de gripe y fue a vivir con su hermano a Suráfrica para recuperarse, y allí obtuvo un puesto como etnólogo en el Transvaal Museum. Hacia finales de 1920 y por inicativa de A.C. Haddon, con quien había trabajado en Cambridge, la Universidad de Ciudad de El Cabo instituyó una cátedra de antropología social para la que fue nombrado y desde la que efectuó importantes contribuciones a la antropología tanto teórica como aplicada, aunque su nombre no adquirió proyección hasta la publicación de su obra *The Andaman islanders: a study of social anthropology* (1922), donde trató de aplicar los conceptos durkheimianos a materiales de campo primera mano. La fama así obtenida hizo que la Universidad de Sydney le nombrara en 1926 para ocupar la cátedra de antropología social de nueva creación y generosamente dotada con fondos de la Fundación Rockefeller que le permitieron animar a sus discípulos al estudio sobre todo de Australia y el Pacífico, así como fundar el periódico *Oceania* y en su momento publicar su monografía clásica *The social organization of Australian tribes* (1930-31), magnífica aproximación a la síntesis y exploración de un material muy complejo. Como hiciera en ciudad de El Cabo, abordó una serie de problemas prácticos referentes a los aborígenes y otros habitantes de la región. En 1930 empezó a hacer mella en Australia la Depresión, y menguaron los fondos disponibles, de modo que Radcliffe-Brown aceptó una cátedra en Chicago. Hizo escala en Inglaterra, donde trabó conocimiento con EVANS-PRITCHARD, FORTES y muchos otros antropólogos jóvenes.

Su influencia en Chicago queda ampliamente demostrada por *The social anthropology of North American tribes* (1937), editada por Fred Eggan, que incluye trabajos de sus discípulos. Huelga decir que rápidamente fue figura prominente en la antropología norteamericana.

En 1937 fue invitado a ocupar la primera cátedra de antropología social en Oxford. Ahí se unió a Evans-Pritchard, atrajo a Fortes y se convirtió en cabeza visible de una escuela estructuralista que se consideró opuesta en algunos aspectos al FUNCIONALISMO de Malinowski. Éste partió para Estados Unidos en 1938, y Radcliffe-Brown pasó a ser el decano de los antropólogos británicos. Sin embargo, la segunda guerra mundial redujo la escala de actividad posible, y se trasladó a São Paulo, Brasil, donde impartió clases durante dos años (1940-1942). Dos años más tarde se retiró de su cátedra oxoniana, aunque años después volvió a impartir sus enseñanzas en la Universidad de Alejandría (1947-1949). Vivió un tiempo en Manchester, pero regresó a Suráfrica como profesor en la Universidad Rhodes (1951-1954), para volver al fin a Inglaterra, ya enfermo, donde murió en octubre de 1955.

Radcliffe-Brown ejerció una gran influencia en los antropólogos de África del Sur, Australia, Estados Unidos y Gran Bretaña, en parte gracias a la claridad de su pensamiento y su expresión y, sobre todo, por sus extraordinarias dotes para la docencia. En general sus enfoques debían no poco a la escuela de Durkheim, pero también a la tradición de la sociología comparada encabezada por SPENCER y a juristas históricos como MAINE y Vinogradoff. Spencer fue particularmente importante en sus estudios de las instituciones rituales, respecto a las cuales Radcliffe-Brown discrepó de FRAZER y TYLOR, así como de Malinowski. Le interesó sobre todo el examen de las ideas rituales en contextos sociales diferentes, y más generalmente en su contribución al mantenimiento del orden social. Abandonó tanto los enfoques intelectualistas como los históricos conjeturales por tratar aspectos que eludían el conocimiento, y se concentró en cambio en marcos clara y específicmente estructurales y funcionales.

Su pasado anarquista y filosófico pudieron ser poderosos móviles de su interés por las sociedades sin estado y por el principio de la justicia distributiva. Pero más importante fue su deuda con la jurisprudencia y la antropología anterior, puesta de manifiesto en sus artículos sobre la LEY primitiva y las SANCIONES, así como en los aspectos jurídicos (que distinguió de los emocionales e interpersonales) del PARENTESCO, presentes de forma clara en su brillante y completa introducción a *African systems of kinship and marriage* (Radcliffe-Brown y Forde, 1950). En estos artículos apuntó sus principios generales de unidad fraterna y de estirpe, que entendió subyacentes a prácticas tan disparatadas (véase SISTEMAS DE MATRIMONIO) como los desposorios espirituales, las uniones mujer con mujer, los modos de descendencia y legado, los matrimonios preferenciales y prohibidos, y la VENGANZA. Aunque algunos de sus intentos por presentar tendencias generales han sido criticados como «meras tautologías», consiguió «hallar sentido» en muchos aspectos de los sistemas de parentesco que otros habían desechado como costumbres primitivas. Demostró su lugar en la SOCIEDAD y en la estructura de los GRUPOS DE PARENTESCO. Su concentración en elementos de ordenamiento respondió a una elección metodológica deliberada, como limitación consciente con miras a construir una SOCIOLOGÍA comparada. JG

Otras lecturas R. Forth, 1956b; Fortes, 1955; J. Goody, 1995; A. Kuper, 1973.

ramaje Es el agrupamiento de estirpes internamente estratificado. Término que aparecen sobre todo en trabajos sobre las sociedades polinesias (R. Firth, 1936; Sahlins, 1958) y poco generalizado. MR

raza Se dice tanto de una diferencia social y de la desigualdad político-económica como del concepto taxonómico que clasifica a las poblaciones humanas basándose en diferencias biofísicas y morfológicas. La distinción del individuo en el marco de la ESTRATIFICACIÓN social es una clasificación social, y a veces legal, e históricamente específica que se aplica a poblaciones que se supone que comparten determinadas características físicas y biológicas o, en ausencia de homogeneidad anatómica y fisionómica, a aquellas que se supone copartícipes parciales al menos de una ascendencia social y políticamente notable. La palabra raza entraña un conjunto de significados contradictorios y muy discutidos, con enorme carga ideológica, así como una realidad material de relaciones jerárquicas socialmente construida.

Como concepto muy discutido, el problema de la raza ha provocado encendidos debates entre los antropólogos biológicos y socioculturales acerca del modo de abordar el conocimiento de la variación biológica y las diferencias sociales. En la primera mitad del siglo XX, Franz BOAS y muchos de sus discípulos y asociados (por ejemplo, Ruth BENEDICH, Melville HERSKOVITS, Margaret MEAD y Gene Weltfish) emprendieron una campaña contra el determinismo biológico y la confusión conceptual creada con la raza, el LENGUAJE y la CULTURA. Aunque no consideró la raza como un constructo sociocultural para interpretar la variación humana, la antropología boasiana aclaró el campo para ulteriores teorías y formulaciones críticas. Desde 1960, el concepto ha venido perdiendo importancia en antropología a causa de la ambigüedad operacional, la arbitrariedad, la artificialidad y los supuestos erróneos y nocivos en torno a las diferencias biológicas y sociales. Según la actualización propuesta por la Asociación Americana de Antropólogos Físicos al documento de la UNESCO fechado en 1966 acerca de los aspectos biológicos de la raza, todos los seres humanos, ninguna de cuyas poblaciones es genéticamente homogénea, comparten un linaje común y descienden de la misma especie. La mayoría de las diferencias físicas resultan de la nutrición, la forma de vida y otros factores ambientales, mientras que las diferencias de base genética varían solamente en la frecuencia media con que se presentan geográficamente en la poblaciones. El hecho es que los genetistas aceptan que la variación genética en el seno de una población dada es mayor que la existente entre poblaciones diferentes.

Aunque de condición indeterminada como entidades biológicas, las poblaciones humanas son siempre unidades social y culturalmente definidas. Cuando se aprecian «razas», su diferenciación se ha producido en contextos sociopolíticos históricamente específicos (G. Marshall, 1993, p. 117). De ahí que, basándose en las observaciones y clasificaciones científicas o en las percepciones y el sentido populares, la raza es siempre un concepto taxonómico construido para clasificar a las poblaciones humanas en términos de diferencias físicas o biológicas socialmente relevantes. Procede destacar que la variabilidad fenotípica intergrupos no es prerrequisito necesario para la construcción de diferencias raciales; sí los presuntos rasgos biológicos y las características socioculturales insuperables que supuestamente los acompañan. Por ejemplo, en determinados momentos de la historia de Estados Unidos y Gran Bretaña, los irlandeses (como súbditos coloniales e inmigrantes, respectivamente) fueron víctimas de racialización. En otro ejemplo, algunos norteamericanos clasificados como «negros» son físicamente indistinguibles de los «blancos». Pese al

enfoque ideológico en las presuntas diferencias físicas y/o biológicas y a la apariencia de objetividad, la raza es símbolo de diferencias no biológicas, de tensiones que provienen de diferencias socioculturales y de la desigualdad político-económica (Howard y McKim, 1983, p. 259; Lutz y Collins, 1993, p. 155).

En los últimos tres siglos, el concepto de raza ha sido expresado de formas diversas y explicado en términos zoológicos, como los que hacen referencia a la distinción de especies poligenéticamente derivadas, a tipos discretos y mutuamente excluyentes, a subespecies geográficamente aisladas, etc., que han coexistido con conceptos populares tan amplios como el linaje y la ascendencia común, sociopolíticos como la minoría, la subnación y la nación, y administrativos y legales para definir las fronteras sociales de los grupos raciales (Banton, 1983). Las clasificaciones populares particularistas que destacaron rasgos físicos estereotípicos no faltaban en los registros de las sociedades precoloniales (véase Howard y McKim, 1983, p. 259; Drake, 1987). Sin embargo, con el ascenso y consolidación del concepto moderno de la TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL, las conquistas coloniales asociadas y el dominio sobre algunos pueblos no occidentales, algunos de humanidad inicialmente cuestionada, adquirieron prominencia, y alcance los sistemas de clasificación que ponían de relieve las diferencias físicas, pero con una importante modificación cualitativa que los convertía en taxonomías de «raza».

A partir de Linneo en el siglo XVIII, se formularon categorías universales y raza pasó a ser el centro de una investigación científica y seudocientífica con gran carga política. Más adelante, en el siglo XIX, los discursos nutridos de nociones spencerianas y darwinianas, los avances en las ciencias médicas y la estadística legitimaron el vocabulario popular en torno a las diferencias humanas. Una ideología sistemáticamente elaborada y biológicamente determinista de la raza naturalizó la ya prácticamente global institucionalización de una jerarquía racial en la que los europeos occidentales ocupaban la posición suprema, y los africanos subsaharianos supuestamente ajenos a la civilización, la más baja (Pandian, 1985, p. 81). En vista del enorme impacto del tráfico transatlántico de africanos esclavizados, los «Otros negros» se convirtieron en símbolo frente al que Occidente se definió y distinguió como parangón de inteligencia superior, características morales y socioculturales, progreso económico y poder (Pandian, 1985, p. 84). Dadas las profundas transformaciones ideológicas y sociales que dieron lugar a la Ilustración y más tarde a la revolución industrial y democrática en los centros imperiales, la esclavización de un número ingente de africanos presentó un grave dilema a los seguidores de una filosofía social que subrayaba la conquista del progreso y la igualdad a través de la educación y el conocimiento. La relegación de los africanos a una servidumbre perpetua sólo se justificaba si la «alteridad» negra se definía fuera de la UNIDAD PSÍQUICA DE LA HUMANIDAD en razón de diferencias naturales insalvables.

Las categorías de raza globales facilitaron la explotación deshumanizadora de enormes poblaciones de ámbito continental en el histórico desarrollo del capitalismo mundial. Como observó Eric Wolf, las designaciones de raza justificaban la idea de que determinadas poblaciones «habían sido creadas para trabajar servilmente a favor de una nueva clase de amos» (1982, p. 380). Atributos fenotípicos y caracterológicos, más que adscripciones culturales (véase GRUPOS ÉTNICOS), han sido históricamente impuestos a las poblaciones subyugadas en

contextos donde estaba en juego el dominio de las sociedades campesinas. Según S. Greenberg, en los contextos coloniales de África, Asia y las Américas, determinadas razas se vincularon asimismo con la enajenación de tierras, los trabajos forzados y el poder estatal, que constituían los principales elementos de un orden racial (1980, p. 31). Basch *et al.* (1994, p. 38) señalaron que, además de las fuerzas económicas, también los procesos políticos que engendraron la aparición de naciones-estado han contribuido a la formación de razas. El desarrollo capitalista internacional estimuló no sólo la acumulación de capital, sino también la formación de naciones-estados en el núcleo y de colonias en la periferia. En este contexto fueron elaboradas las nociones de nación y raza en la construcción ideológica de las identidades nacionales de lo colonizadores en oposición a sus sujetos coloniales racialmente diferentes.

Todas las sociedades de base racial que presentan clasificaciones de raza jerárquica y legalmente definidas las asocian con comportamientos estereotipados y aceptan, al menos en teoría, que las características raciales son inalterables e inherentes. Estados Unidos y Suráfrica comparten la distinción de haber «desarrollado e institucionalizado el concepto [de raza] hasta un grado más extremo que» otras sociedades, mientras que fueron los ingleses en América del Norte quienes inventaron la ideología de raza más rígida y exclusionista (Smedley, 1993, pp. 9, 16]. No obstante, como Omi y Winant (1986) indicaron, incluso la formación de razas en Estados Unidos ha venido históricamente marcada por la inestabilidad, con pugnas sociopolíticas que generaban cambios en los significados y las categorías raciales.

En diversos órdenes raciales, los principales criterios de categorización de raza son la ascendencia, el aspecto y la posición sociocultural, de relieve diverso entre culturas (Banton, 1983). En Estados Unidos es fundamentalmente la ascendencia la que define la raza en un modo de clasificación bipolar y de valoración discontinuo que ha racializado a los descendientes de europeos y de africanos según una regla de hipodescendencia que define a quien presenta alguna traza africana como «negro» al tiempo que declara racialmente puros a los «blancos». En consecuencia, el marco fenotípico entre los negros norteamericanos comprende el continuo negro-blanco entero. Muchas de estas personas serían asignadas a categorías raciales separadas en ordenamientos donde el aspecto (por ejemplo, Brasil) y la posición sociocultural (por ejemplo, México y América Central) operan como marcadores más prominentes en sistemas de ordenamiento continuo.

Raza es un complejo inestable de significados sociales que constituye una visión del mundo, un fenómeno sociopolítico que no es unitario, sino síntesis de múltiples elementos ideológicos, algunos de los cuales pueden impregnar un conjunto de significados usualmente atribuidos a la etnia. Cierto es que, en determinadas condiciones, las presuntas diferencias biológicas pueden ser consideradas como diferencias culturales salvables, mientras que las diferencias étnicas previamente descritas pueden ser socialmente redefinidas en términos de distinciones raciales esenciales. En la historia de Estados Unidos, los irlandeses, italianos y judíos han conseguido pasar de ubicaciones sociales vinculadas a la raza a las definidas por etnia, alcanzando una considerable movilidad y privilegios sociales como blancos étnicos en comparación con minorías raciales más permanentes como los negros, los puertorriqueños y los norteamericanos nativos.

Algunos analistas sugieren que «minorías modelo» contemporáneas como los japoneses norteamericanos se encuentran en proceso de pasar del estado racial al étnico en las jerarquías entrelazadas de raza, etnia y clase. El hecho de que la posición étnica pueda ser vulnerable a una racialización ulterior es evidente en el caso de la campaña represiva de «limpieza étnica» en la antigua nación-estado de Yugoslavia.

Como palestra para oponerse al RACISMO y para construir significados raciales de oposición y potencialmente subversivos, la politización de la raza puede aportar considerable ímpetu en la formación de la identidad grupal y acceso consiguiente al poder. Las identidades raciales se integran siempre en un complejo vínculo de relaciones donde la raza intersecciona con factores como etnia, clase, género y sexualidad.

Fuera de las investigaciones iniciales en antropología física, el concepto de raza no ha sido seriamente estudiado, quedando a menudo subordinado o integrado en categorías como CASTA (véase Allison DAVIS), etnia, clase y nación (Omi y Winant, 1986). Las tendencias teóricas actuales destacan el rol de la raza como eje fundamental de la organización y el poder sociales que no puede ser relegado a la condición de epifenómeno.

Aunque puede que raza carezca de validez como concepto biológico, como fenómeno social siendo una potente fuerza en la estratificación de la sociedad. El hecho de que persiste la desigualdad racial pese a la desconstrucción del concepto de raza confirma el enorme poder estructural del racismo. FH

Otras lecturas Alland, 1971; Berreman, 1972; Frankerberg, 1993; S. Gregory y Sanjek, 1994; Sandra Harding, 1993; L. Lieberman, 1968; Livingstone, 1962; Montagu, 1942; Shanklin, 1994; Stocking, 1968.

reciprocidad Principio organizador de una economía en la que los intercambios se dan entre (más o menos) iguales y que tienden a equilibrarse a largo plazo, las partes son libres de abandonar este modelo de intercambio y el precio y el DINERO brillan por su ausencia. Todas las economías acogen intercambios basados en el principio de reciprocidad, pero algunas no cuentan sino con éste, en particular aquellas con ESTRATIFICACIÓN social, DINERO y precios. El término se asocia con Karl Polanyi (1957), que lo perfiló basándose en los trabajos de MALINOWSKI en las islas Trobriand. Polanyi sumó la reciprocidad a los otros dos principios organizadores de toda economía: REDISTRIBUCIÓN y MERCADO.

La mayoría de las economías basadas en principios de redistribución y mercado presentan asimismo numerosos ejemplos de transacciones que responden a la reciprocidad. Por ejemplo, los regalos navideños son uno de los principales motores económicos de las ventas al por menor en los países occidentales, por lo cual la práctica establecida del REGALO ha centrado la atención de los recientes estudios sobre la reciprocidad.

«Reciprocidad» se usa también en antropología para definir un conjunto de relaciones de intercambio entre individuos y grupos propuesto por Marshall Sahlins (1972): reciprocidad generalizada, equilibrada y negativa. La reciprocidad generalizada es el polo altruista, una forma de compartir en la que no se llevan cuentas. Se da algo sin esperar nada a cambio (aunque suele obtenerse), al menos inmediatamente. Entre los ejemplos al respecto cuentan el alojamiento y el apoyo concedidos por los padres a los hijos, así como la asunción de los costes de su educación. La reciprocidad negativa es el polo opuesto y negativo; a alguien le es tomado algo sin expectativas de de-

volución, como en el robo de un coche. La reciprocidad equilibrada supone transferencias iguales. Sin embargo, no está claro por qué los extremos altruista y negativo han de llamarse «intercambio» cuando no implican reciprocidad de transferencia alguna. RHun

recolectores nómadas, nomadeo Pueblos que subsisten de la caza, la recolección y la pesca, sin plantas ni animales domésticos, salvo el perro. Su organización sociopolítica varía: muchos recolectores se organizaron en bandas seminómadas de veinticinco a cincuenta individuos, pero fueron más numerosos los que vivieron en sociedades jerarquizadas que delinearon el primer liderazgo centralizado. Antes de la AGRICULTURA, hace unos diez mil o quince mil años, el nomadeo era el modo de subsistencia universal de la especie humana. Incluso no hace más de quinientos años que una tercera parte del mundo habitable seguía ocupado por cazadores y recolectores. Hoy este modo de vida persiste sólo en un puñado de áreas remotas y apenas pobladas y ha declinado precipitadamente en los últimos treinta años; muchas gentes nómadas todavía en la década de 1960 han adoptado la vida sedentaria (algunos a la fuerza) y se han integrado en el quehacer urbano y en el mercado mundial.

Aunque son muchos los que siguen buscando en el estudio del nomadeo pistas que les lleven a un mejor conocimiento de la historia y la naturaleza humana, al respecto es necesario proceder con enorme cautela. Los cazadores-recolectores no representan en modo alguno el eslabón perdido de la especie; su historia es tan dilatada como la de cualquier otro grupo humano y las nociones sobre su aislamiento han sido exageradas. Algunos nómadas de Asia y África han mantenido contactos con la población sedentaria durante mil quinientos años. En los últimos tres siglos, decenas de millares de otrora nómadas de las Américas, Asia y África se han incorporado a las estructuras agrarias e industriales de las sociedades que les rodeaban, en general en el nivel más bajo de la escala social. No obstante, lo más notable es que docenas de cazadores-recolectores nómadas se hayan resistido a toda presión y hayan mantenido su identidad y modo de vida. Usado con prudencia, el estudio del nomadeo y sus gentes puede reportar interesantes conocimientos sobre la condición humana en sociedades que carecen de estructuras estatales y de tecnología compleja (Clastres, 1987).

En la actualidad sigue habiendo nomadeo vigente o reciente en no pocas regiones del mundo:

1. América del Norte: antes de la colonización, unas dos terceras partes de América del Norte estaban ocupadas por cazadores y recolectores, incluso la mayor parte de lo que hoy constituye Canadá, y gran parte de Estados Unidos al oeste del Mississippi. Contemporáneos viables son los cree de James Bay, los dene subárticos del oeste de Canadá y Alaska y los inuit (esquimales) del litoral ártico.
2. América del Sur: el tercio meridional del continente estaba ocupado por nómadas, incluidos los ona y yaghan de Tierra del Fuego y los toba de Argentina. Algunos de ellos se hicieron con monturas tras la introducción del caballo, en proceso paralelo al de los indios de las llanuras norteamericanas. Los numerosos pueblos de las cuencas del Amazonas y del Orinoco combinaron el nomadeo con la horticultura ocasional, aunque los cuiva de Venezuela siguieron subsistiendo exclusivamente de la caza y la recolección.
3. África: solar de varios pueblos nómadas bien conocidos. Los pigmeos, que ocupan el bosque lluvioso ecuatorial des-

de Camerún a Ruanda, dividen su tiempo entre el trabajo para sus vecinos agricultores y el merodeo forestal. En el desierto de Kalahari, en Botswana y Namibia, viven los pueblos san o bosquimanos. Mientras que algunos, como los ju/'hoansi y /gwi, siguieron siendo relativamente autónomos en el período de la posguerra, la mayoría se han visto reducidos al estado de siervos en los poblados africanos o en explotaciones agrarias europeas. En África oriental, los hazda de Tanzania han conservado su independencia, y los okiek de Kenia han establecido relaciones comerciales, de larga data ya, con los masai.

4. Sur y sureste asiáticos: en esta parte del mundo con tantas civilizaciones antiguas sigue habiendo un sorprendente número de cazadores-recolectores que ocupan las zonas altas de bosque y suministran productos (miel, hierbas medicinales, fibras textiles) a los mercados del llano. Es probablemente este nicho económico el que ha permitido a los cazadores-recolectores asiáticos el conservar su modo de vida hasta el presente con viabilidad cierta. Ejemplos al respecto los dan los veddah de Sri Lanka, los nayaka de Kerala, los birhor de Bihar y los chenchu de Assam. Más conocidos y famosos son los isleños de las Andamán, algunos de los cuales seguían aislados a finales del siglo XIX, y en algún caso, bien entrado el XX. *Orang-asli* es un término genérico para describir a los pueblos no agrícolas indígenas de la península malaya, de los que principalmente se conocen los semang, semai y batek. Otros grupos se encuentran en Tailandia, Birmania, Laos y la provincia china de Yunnan. En la isla de Borneo viven los penan de Sarawak, firmemente aferrados a sus costumbres de caza y recolección hasta su desalojo por las compañías madereras multinacionales. Las Filipinas presentan algunos rincones de nomadeo, comprendidos los agta del noreste de Luzón, famosos por sus mujeres cazadoras. El «descubrimiento» de los tasaday de Mindanao en la década de 1970 causó sensación en todos los medios de comunicación, que los proclamaron «el hallazgo del siglo» como «últimos representantes de la perdida edad de la piedra». Hoy parece claro que las afirmaciones sobre su aislamiento y su tecnología lítica eran muy exageradas.

5. Rusia: más de cuarenta «pequeños colectivos» del norte de Rusia han practicado tradicionalmente la caza-recolección como modo de vida, combinado en alguna medida con la cría de renos. Así, los khanty, nenets, evenki, nganasan, chukchi y los itelmens. Bajo el régimen soviético, la intensa industrialización del norte causó un grave deterioro ambiental que ha afectado muy onerosamente a la supervivencia de estos pequeños pueblos.

6. Australia: antes de la colonización europea estaba exclusivamente poblada por cazadores-recolectores. Hoy los aborígenes se dividen entre el urbanizado Sur y el norte rural. Sólo en éste sigue practicándose el modo de vida tradicional. Después de muchos siglos de racismo, Australia se ha comprometido firmemente con el bienestar y el autogobierno de los aborígenes, como se plasma en la decisión «Mabo» del Tribunal Supremo en 1992, donde se reconocía la validez de los derechos aborígenes a sus tierras.

En una época ocupantes exclusivos de nuestro planeta, los pueblos cazadores-recolectores de hoy no son más que minorías encapsuladas cuyas condiciones sociales y oportunidades de progreso varían considerablemente. Mientras que algunos ocupan ecosistemas estables que no están inmediatamente amenazados, muchos se encuentran directamente en la imparable vía de las minas, de la ex-

plotación maderera y de los megaproyectos agriculturales. Algunos grupos han recurrido a los tribunales, las organizaciones internacionales y los medios de comunicación mundiales para solicitar ayuda que les permita contrarrestar estas graves amenazas a su supervivencia (M. Miller, 1993). El futuro de estos pueblos nómadas está hoy estrechamente vinculado a los movimientos sociales surgidos en todo el mundo a favor de la sostenibilidad ambiental y los derechos humanos. RiL

Véase también SOCIEDADES DE BANDAS, CAZA.

Otras lecturas Bettinger, 1991; Bicchieri, 1972; Burch, 1994; Ingold *et al.*, 1988; Kelley, 1995; Lee y DeVore, 1968.

redes sociales *Véase* URBANISMO.

Redfield, Robert (1897-1958)

Nació en Chicago en 1897, con cuya universidad mantuvo siempre una estrecha asociación. En ella se educó, enseñó y llegó al decanato. Su suegro fue el gran sociólogo urbano de Chicago Robert Park. A Redfield se le conoce sobre todo por sus estudios sobre el CAMPESINADO y por su ferviente promoción de los estudios multidisciplinarios de las civilizaciones vigentes.

Estudió inicialmente leyes, pero un viaje a México despertó su interés por la antropología. Completó una disertación sobre el pueblo campesino de Tepoztlán en Yucatán en 1928 (Redfield, 1930), uno de los primeros estudios de campo sobre el tema. A éste siguieron otros en la misma región y con ellos postuló el que llamaría el CONTINUUM AGROURBANO (Redfield, 1934, 1941). A diferencia de otros antropólogos de la época, Redfield reconoció la importancia de la historia y atendió a cuestiones como el CAMBIO SOCIAL, en particular en un re-estudio del poblado de Chan Kom, una generación más tarde de su primer trabajo de campo allí (Redfield, 1950).

La obra de Redfield en Yucatán se convirtió en centro de debate cuando Oscar Lewis (1951) prestó renovada atención a Tepoztlán y presentó una imagen muy diferente de la ofrecida por Redfield. Con ello se puso de manifiesto que la selección y presentación de datos etnográficos no era un proceso neutral sino muy influido por la personalidad y los intereses teóricos del investigador. Más que verlo como un defecto, Redfield (1955), argumentó que estos estudios (por diferentes investigadores y a lo largo del tiempo) debían realizarse con más frecuencia.

La mayor influencia de Redfield, en particular fuera de la antropología, derivó de sus escritos teórico sobre las tribus, el campesinado y las civilizaciones preliterarias. En algunos aspectos sostuvo una postura antiprogresista al preocuparse por lo que se había perdido con la creciente complejidad social. Redfield (1953) adoptó un punto de vista casi rousseauniano respecto a las sociedades primitivas como reserva de solidaridad social y conjunción de objetivos comunales destinados a sufrir la desintegración social y el declive de valores comunes a medida que se urbanizaban. No obstante, lejos de ignorar a las SOCIEDADES COMPLEJAS, Redfield resolvió examinar el impacto de las civilizaciones mundiales en las comunidades locales. En la década de 1950 organizó y dirigió un gran proyecto multidisciplinario para conocer y describir las civilizaciones todavía existentes en el mundo. Denunció la gran tensión entre las «grandes tradiciones» representadas por las formas de vida urbanas y complejas asociadas con estas civilizaciones y las «pequeñas tradiciones» del saber local subyacentes a las formas de vida de las comunidades campesinas (Redfield, 1956). Esperaba que la antropología empren-

diera el estudio de las grandes civilizaciones con la misma seriedad con que había abordado el de las sociedades primitivas, facilitando así el conocimiento y la compresnsión mutuos entre culturas. Murió en Chicago en 1958. TB

Otras lecturas Murra, 1976.

redistribución Principio que organiza la economía de modo que el producto sea recaudado por una jefatura centralizada y luego redistribuido entre algunas o todas las unidades que inicialmente lo habían producido o aportado. La redistribución requiere una forma de organización política (que al menos implica una jerarquía). Este centro político puede recabar alimentos crudos, preparados, artículos de artesanía y de lujo, herramientas y armas, trabajo y servicio militar de las unidades subordinadas (centros políticos dependientes, comunidades, clanes). Se produce así una forma de acumulación económica que puede ser transformada en el centro mediante elaboración de las materias primas en artículos de lujo, ya para sí mismo, ya para sostener a grupos que sirven a dicho centro, como los de especialistas militares, religiosos o artesanos, o ser devuelta en caso necesario a la sociedad general a modo de seguro frente al desastre o la hambruna. El término se asocia con Karl Polanyi (1957) (véase también RECIPROCIDAD, MERCADO).

En una economía redistributiva, el centro establece su dominio sobre las unidades subordinadas imponiendo a la fuerza sus demandas de caudales. Estos caudales proporcionan los ingresos que sustentan al centro político y la jerarquía aneja. Mientras que dicho centro siempre se aprovecha, las unidades subordinadas se benefician a menudo a través de las consiguientes redistribuciones que compensan por irregularidades espaciales y temporales en el sistema de producción. Algunas economías se rigen por este principio de redistribución. A pequeña escala, ejemplo principal son las JEFATURAS. A gran escala, las economías intervenidas del siglo XX (principalmente la antigua Unión Soviética, sus satélites, la República Popular de China y Cuba) han utilizado la redistribución desde el centro para organizar todos los aspectos de sus economías. Aunque este tipo de redistribución se asocia con el SOCIALISMO, todas las economías con un centro político manifiestan el principio de redistribución. Las economías de mercado del primer mundo la usan intensivamente. El activo se recauda mediante impuestos, con frecuencia se transforma en laboratorios gubernamentales y fábricas militares, y luego es en parte consumido por el centro y en parte redistribuido a los ciudadanos en forma de bienes (calles), ingresos (transferencias) y servicios (alcantarillado, policía, bomberos, torres de control aeroportuario...). RHun

reencarnación Describe la creencia de que el alma o la mente se separan del cuerpo físico con la muerte y se asocian después con un nuevo cuerpo físico en un embrión o feto en gestación. Esta creencia está muy extendida en todo el mundo. De hecho, Schopenhauer (1889) definió Europa como esa parte del mundo cuyos habitantes no creen en la reencarnación. Este postulado conserva gran parte de su validez: las creencias en la reencarnación predominan entre los hinduistas y budistas del sur de Asia, en muchas culturas del este de Asia, entre numerosos grupos africanos (en particular de África occidental), y son un componente esencial de las religiones tradicionales de los nativos norteamericanos. Aunque no forma parte del islam ortodoxo (sunní), la creencia está muy extendida entre los musulmanes shiíes, como los drusos de Líbano y Siria y los ale-

vis de Turquía. De manera similar, aunque ajena a la cristiandad moderna, las investigaciones han demostrado que acaso el 25 por ciento de los habitantes de Europa y América del Norte, en su mayoría formalmente cristianos, creen en la reencarnación.

Los detalles sobre las creencias relativas a las circunstancias y procesos de la reencarnación varían considerablemente. Los hidúes creen que el alma se reencarna más o menos intacta en un cuerpo físico nuevo, como sostienen los budistas mahâyanas tibetanos, que buscan estas reencarnaciones para ocupar cargos religiosos previos (como la posición de Dalai Lama). En cambio, los budistas theravadis no creen en el desplazamiento de una entidad de un cuerpo a otro, sino que es la personalidad moribunda la que inicia una nueva (en un nuevo cuerpo físico) e influye en ella, al igual que la llama de una vela enciende otra. Los theravadis entienden que es la voz «renacimiento» la que expresa este concepto mejor que «reencarnación».

También difieren las creencias en lo que se refiere al tiempo que transcurre entre la muerte y la reencarnación. Los jaimíes de la India y los drusos del Líbano creen que el alma no puede existir sin conexión con un cuerpo físico; para los primeros, la conexión nueva se produce en el momento de la concepción del nuevo cuerpo; para los segundos, en el momento del nacimiento de éste. La mayoría de los hinduistas y budistas creen que media un intervalo variable entre la muerte y la reencarnación. Otras diferencias conciernen a la posibilidad de cambio de sexo de una vida a otra. Los budistas de Birmania y Tailandia lo tienen no sólo por posible, sino incluso por norma. Contrariamente, los drusos libaneses y las tribus de la costa noroeste de América dan por imposible semejante cambio. Otras diferencias se refieren a la posibilidad de reencarnaciones entre humanos y animales, parte importante de las religiones hinduista y budista, pero ausente de la mayoría de las restantes creencias.

Una variación particularmente importante en las creencias en la reencarnación tene que ver con las supuestas relaciones entre la conducta llevada en una vida y sus consecuencias en la siguiente. Obeyesekere (1968) ha propuesto una útil distinción entre tipos de creencia «primitivos» y «moralizantes». Según la doctrina primitiva, no hay relación alguna entre valores morales y reencarnación, como afirman los trobriandeses y los igbo nigerianos; según la moralizante, la conducta llevada en una vida es un importante factor de influencia en las circunstancias de la vida o las vidas siguientes. La división es útil, pero sería un error pensar que inevitablemente lleva a una doctrina como la del karma de hinduistas y budistas, que da por supuesto que los actos de la vida anterior tienen efectos en la ulterior. Los drusos creen en esta causalidad, pero entienden que es la suma de las conductas llevadas en todas las vidas previas la que es finalmente evaluada en el día del Juicio Final, ocasión en la que se dispensa premio o castigo, no antes.

Otra relevante diferencia se refiere a los valores relativos asociados por diferentes sociedades a las vidas mundanas y a las supuestas existencias incorpóreas que median entre ellas. Parrinder (1956) señaló que las religiones hinduista y budista niegan la vida porque ésta se fragua en el sufrimiento inevitable, del que sólo puede huirse dejando de renacer: «saliendo de la rueda del renacer», dicen los budistas. La doctrina igbo, por el contrario, es afirmativa. Los igbos creen que la vida terrestre es deseable y que el estado intermedio entre sucesivas existencias tiene lugar en un anodino limbo: quieren renacer.

Las instancias al recuerdo de vidas anteriores han llegado a nosotros desde tiempos remotos, pero sólo recientemente han sido objeto de investigación sistemática. Las importantes correlaciones entre tales instancias y las creencias en la reencarnación han empezado a generar notable atención entre los antropólogos (Stevenson, 1975-1983). ISt

Otras lecturas A. Mills y Slobodin, 1994; Stevenson, 1985, 1987.

refugiados Personas desplazadas que han huido de su hogar en busca de seguridad en otro país. Originalmente definidos por las Naciones Unidas como exiliados que temen la persecución si son repatriados a sus lugares de origen, el término se aplica hoy a grupos muchos más amplios, incluidos los emigrantes forzosos, las personas desplazadas y los solicitantes de asilo. Los desplazados que permanecen en el país de residencia, y que por tanto no son técnicamente refugiados, comparten a menudo muchas de estas características. Uno de los problemas centrales consiste en definir la identidad del refugiado, en particular porque las comunidades que forman adoptan una gran variedad de formas físicas, incluidos vecindarios urbanos, asentamientos espontáneos, redes de individuos y campos de refugiados.

Las sociedades inmersas en revueltas han despertado el interés de los antropólogos, sobre todo porque la antropología FUNCIONALISTA había supuesto que su estado normal era de equilibrio autocorrectivo. Las sociedades que se desmembraban rara vez eran estudiadas, ni siquiera retrospectivamente. No obstante, los antropólogos no pudieron dejar de observar que el siglo XX no se caracterizaba por su equilibrio social en ninguna parte del mundo, de modo que en vez de considerar esos trastornos como aberraciones, los antropólogos empezaron a argumentar que el estudio de los conflictos y disrupciones podía ilustrar acerca del comportamiento social (S. Keller, 1975). El cambio social extremo mostraba ser con mucha frecuencia un componente central de la experiencia humana y, por tanto, merecía ser estudiado.

El campo de estudio antropológico resultante y los subcampos relacionados son muy variados. Los estudios iniciales no se centraron en los refugiados mismos, sino en el problema de la reubicación interna de sus comunidades por parte del estado. Por ejemplo, el estudio de Elizabeth Colson (1971) sobre los tonga de la Rodesia del Norte colonial fue una ecuánime descripción de las dolorosas disrupciones causadas por su reasentamiento. Más recientemente han sido muchos los trabajos en torno a los refugiados concentrados en campamentos, en especial en el sureste asiático (L. Long, 1993) y África (Harrell-Bond, 1986; Christensen, 1985). Mientras que el estudio de los refugiados que vivían fuera de campamentos empezó hace décadas (Hansen, 1979; A. Spring, 1979), el desplazamiento de refugiados a las zonas urbanas es objeto de los estudios más recientes (Heldenbrand, 1996; Sommers, 1993). Las aportaciones de los antropólogos han sido igualmente importantes en lo que se refiere a las disrupciones históricas y políticas generadoras de refugiados, como el genocidio ruandés de 1994 (Prunier, 1995).

Las cuestiones relativas a la identidad han constituido siempre un tema central en la literatura antropológica sobre los refugiados. Las descripciones de la reconstrucción de la identidad cultural han abordado diversos aspectos, desde el acceso al poder (Malkki, 1995a) a la marginalización (D. Edwards, 1986). Los antropólogos revelan a menudo de qué forma la identificación étnica o nacional adquiere nuevas formas entre quienes viven en el exilio, ya en naciones veci-

nas, como los burindeses en Tanzania (Sommers, 1995), ya en regiones muy distantes de su solar de origen, como los surasiáticos en Estados Unidos (Muecke, 1987; Tapp, 1988) o los africanos en Canadá (Sorenson, 1990, 1991).

Aunque los estudios sobre exiliados han sido criticado por sus supuestas debilidades teóricas (Malkki, 1995b), ciertamente no adolecen de falta de diversidad. Los enfoques han variado entre la teoría más rirgurosa, fundamentada a menudo en la obra de teóricos franceses como Pierre Bourdieu (E. Daniel y Knudsen, 1995) y Michel Foucault (Malkki, 1995a), y los que destacan la importancia pragmática de la investigación aplicada y el potencial de los métodos antropológicos (Camino y Krulfeld, 1994; De Waal, 1989: Vam Arsdale, 1993). Los refugiados, después de todo, constituyen no sólo un polifacético campo de estudio antropológico, sino también de actividad antropológica militante. MS

Otras lecturas El comité sobre asuntos de refugiados de la Asociación Antropológica Americana (CORI) publica estudios diversos sobre el tema de los refugiados: DeVoe, 1992; Hopkins y Donnelly, 1993; Rynearson y Phillips, 1996; Zaharlic y MacDonald, 1994.

regalos *Véase* INTERCAMBIO DE PRESENTES.

reglas de residencia Las que rigen el lugar de asentamiento de la pareja recién casada. Suelen agruparse bajo las rúbricas (RESIDENCIA) MATRILOCAL, PATRILOCAL, UXORILOCAL, VIRILOCAL, AVUNCULOLOCAL y NEOLOCAL. MR

relativismo cultural Expresa la idea de que las creencias y prácticas de los otros se conocen mejor a la luz de las culturas particulares donde se desenvuelven. El predicado vale en la medida en que el comportamiento humano se considera culturalmente determinado, verdadero axioma en la antropología cultural norteamericana. A ello se añade a menudo el argumento de que, dado que todas las culturas presentes son adaptaciones viables igualmente merecedoras de respeto, no debieran ser objeto de juicios de valor por quienes les son ajenos. Alternativamente, algunos sostienen que dado que todas las normas son específicas de la cultura en que son formuladas, no caben patrones de medida universales.

El relativismo cultural en la antropología norteamericana se atribuye con frecuencia a la crítica de las perspectivas de evolucionismo social por parte de Franz BOAS y sus discípulos, en especial Ruth BENEDICT, Margaret MEAD y Melville HERSKOVITS. Boas criticó el uso de ESTADIOS EVOLUTIVOS como base para organizar las exposiciones museísticas arguyendo que las muestras presentadas debían serlo en contexto con culturas específicas.

Las sociedades no son en su mayoría relativistas: consideran buenos sus modos y formas, y malos, inferiores o inmorales los ajenos, haciendo así patente su ETNOCENTRISMO. Sin embargo, cabe también la situación inversa, síndrome que Melford Spiro (1192b, pp. 62-67) llamó «etnocentrismo inverso» y que llega al extremo de que algunos antropólogos afirmen sin empacho que la cultura occidental es globalmente inferior a las culturas primitivas o del tercer mundo.

Como método de trabajo, el relativismo cultural puede contrastarse con la búsqueda de UNIVERSALES humanos fundados las más de las veces en declaraciones basadas en perspectivas analíticas tales como la psicología freudiana, la economía política marxista, la selección natural darwiniana o el determinismo tecnoambiental. Los relativistas culturales acérrimos consideran a menudo que la

antropología es más arte que ciencia, y más que explicar mecanismos sociales prefieren interpretar significados simbólicos. Clifford GEERTZ (1984b) ha sido un influyente paladín de este enfoque.

En el contexto filosófico más amplio, el relativismo cultural se funde a veces con formas cognadas de relativismo (moral, ético, cognitivo, lingüístico, histórico, etc.) bajo el epígrafe general de «Relativismo», que entonces se opone a «Racionalismo» u, ocasionalmente, a «Fundamentalismo» (véase M. Hollis y Lukes, 1982). Abundando en los encendidos debates sobre el relativismo cultural en antropología y filosofía, Spiro (1992b) discutió el relativismo cultural en relación tanto con la diversidad como con el determinismo culturales. Teniendo por bien documentada la existencia de la variación cultural, como hacen la mayoría de los antropólogos, distinguió tres tipos de relativismo cultural: descriptivo, normativo y epistemológico, con sus correspondientes subtipos.

Estas distinciones tan detalladas no se han generalizado en la disciplina y la mayoría de los antropólogos se contentan con distinguir entre la aplicación metodológica de primer orden del relativismo cultural en antropología y los insensibles intentos etnocéntricos de llegar a juicios finales éticos, morales o científicos. JIA

religión El enfoque antropológico de la religión responde a dos tradiciones predominantes: la intelectualista y la simbolista, con sus respectivas subdivisiones. Según TYLOR (1871), en cuya opinión la religión primitiva surgió de la creencia de las gentes en ESPÍRITUS o seres deiformes (véase ANIMISMO), la primera se denomina «intelectualista» porque la religión se ve como un sistema explicativo. Las gentes, se decía, invocaban sus creeencias en espíritus o dioses para explicar eventos naturales y los fenómenos del mundo que les rodeaba. El enfoque simbolista, derivado de DURKHEIM (1915), considera la religión como marco de declaraciones simbólicas sobre el orden social, no como credo explicativo. Las creencias, los RITUALES y los MITOS pueden reforzar nociones de autoridad, pero no reflejan el intento de las gentes por explicar por qué existe ésta en primer lugar. De ahí que, a juicio de los simbolistas, la religión no pretende resolver problemas intelectuales ni empíricos.

La definición intelectualista de TYLOR nació de su teoría de la EVOLUCIÓN cultural y el desarrollo de la razón humana. Vio la MAGIA, la ciencia y la religión como manifestaciones del intelecto humano y, aunque diferentes entre sí, de coexistencia igual de probable en todas las culturas humanas. La magia no era sino una forma de ciencia errónea. Mientras que el supuesto científico podía revelarse verdadero o cierto mediante pruebas empíricas, la magia trataba de resolver problemas mediante asociaciones de ideas que simplemente parecían ajustarse entre sí; aportó como ejemplo la consideración griega de que el amarillo de un anillo de oro podía absorber al de la ictericia y, así, curarla. Pero ciencia y magia eran similares por cuanto que buscaban conexiones causales en una naturaleza ordenada; y diferían de la religión por la creencia en seres espirituales, más que en un poder impersonal, con ascendencia sobre el mundo. FRAZER (1890) siguió a grandes rasgos las distinciones tylorianas entre magia, religión y ciencia, pero las consideró, por este orden, integrantes de un continuum evolutivo. Mucho más tarde, LÉVI-STRAUSS (1966, 1969b, 1973, 1978) volvió en parte sobre las ideas de Tylor para demostrar con detallados análisis de los mitos, el ARTE y las costumbres que magia, ciencia y religión deben ser consideradas de hecho conjuntamente a

modo de premisas de la capacidad humana de clasificación lógica.

Uno de los principales estudios de Durkheim, *The elementary forms of the religious life* (1915), no atendió a la veracidad o falsedad de las creencias religiosas, sino que una vez más insistió en que muchas de las religiones del mundo y la historia se basaban en la necesidad humana y, por tanto, no cabía considerarlas ilusorias. Encontró inadecuada la definición de Tylor de religión como creencia en entidades deiformes y argumentó que se requería un concepto más amplio: el de lo SAGRADO. Todas las cosas clasificadas por los humanos eran sagradas o profanas. El rasgo crítico de lo sagrado era que unía a sus creyentes en una comunidad moral unitaria.

La religión, por consiguiente, tenía sus bases en un grupo social, no en las psiques individuales. Lo sagrado tenía efectos continuos más que ocasionales en estos grupos porque derivaba de una forma anterior de diferenciación social: los CLANES exógamos, cada uno de los cuales era simbolizado por un animal o una planta totémicos específicos. Estos objetos no eran intrínsecamente sagrados, sino que extraían su sacralidad de la vigencia de una especial relación con lo que simbolizaban. Al analizar la religión, que llamó «totemismo», entre los aborígenes australianos, Durkheim describió de qué manera cada clan constituía un grupo de CULTO dedicado a preservar la sacralidad de sus tótems, que, a su vez, simbolizaban el bienestar y la continuidad del grupo. Adorando a los tótems, los miembros del grupo celebraban en efecto su propia existencia y continuidad dándole una expresión concreta. Dado que los principales grupos totémicos eran también clanes exógamos, la individualidad sagrada distintiva de cada uno se reforzaba más aún por interdesposorio, opinión ya desarrollada detalladamente con anterioridad por W. Robertson Smith (1889) en su estudio de las sociedades semitas de la antigua Arabia.

Durkheim argumentó que los tótems no sólo simbolizaban el mundo físico de la flora y la fauna, sino también, y más importante todavía, la propia sociedad de sus adoradores. Dado que el principio totémico es de una forma u otra inherente a todas las religiones, al adorar a Dios los creyentes adoraban a la sociedad. Como símbolo de la divinidad, el tótem lo era también de la sociedad; por tanto, según Durkheim, divinidad y sociedad eran la misma cosa.

Aunque Durkheim se conoce fundamentalmente por su enfoque simbolista del estudio de la religión, hay mucho en su obra que permite también una interpretación intelectualista. Por ejemplo, señaló que la religión hace posible el pensamiento científico al permitir la evolución de una lógica clasificatoria a partir de la organización conceptual humana de las relaciones existentes entre plantas, animales y grupos sociales totémicos. Horton y Finnegan (1973), en particular, llamaron la atención sobre el hecho de que Durkheim no sólo era un simbolista interesado en cómo la religión representaba a la sociedad, sino también y quizás principalmente, un intelectualista en sus postulados de que la vía a la ciencia pasaba por la religión. Sin embargo, hasta hace poco ha persistido en la antropología una distinción mayor entre ambos enfoques. Horton se opone así a simbolistas como Beattie (1970), M. DOUGLAS (1970a) y V. TURNER (1968, y otros estudios) que se adherían a ese aspecto de la teoría de Durkheim que proclama que la expresión religiosa y la organización social tienden a reforzarse mutuamente, opinión que en su versión más temprana se había llamado «FUNCIONALISMO», en especial en palabras de RADCLIFFE-BROWN (1952).

Analizando un ejemplo del pensamiento tradicional africano entre los kalabari de Nigeria, Horton (1967, 1968) invocó a Tylor al señalar que la visión religiosa de aquéllos acerca del mundo venía a ser una teorización en torno a la Naturaleza muy parecida a la noción científica occidental. Los kalabari buscan la unidad subyacente a la aparente diversidad de la Naturaleza, y lo hacen a través de un esquema conceptual basado en un número limitado de entidades, incluidos antepasados, héroes culturales y espíritus del agua, como agentes causales. Igual que los científicos limitan su búsqueda del orden a entidades como átomos y moléculas, los kalabari se sirven de categorías extraídas de su COSMOLOGÍA para imponer y explicar el orden en la naturaleza y el mundo que los rodea. El pensamiento kalabari relaciona una vez más causa y efecto secuencialmente (como hace la ciencia), como en el caso de la explicación de la enfermedad a través de la ruptura de relaciones sociales causada por la envidia y el odio, de donde la BRUJERÍA y la actividad de los espíritus.

Sin embargo, aunque en ambos casos se trata de actividades de teorización, Horton no dijo que los sistemas religiosos africanos *fueran* ciencia. Comparando sus resultados con los de EVANS-PRITCHARD (1937) sobre la brujería entre los azande de Sudán, Horton observó que estos modos de pensamiento tradicionales no son abiertos y se autoexplican, se consideran sagrados y, por tanto, se cierran a las teorías externas. En respuesta, otros estudiosos han indicado que ambas tesis son acertadas: los paradigmas científicos occidentales modernos son más cerrados de lo supuesto y que las teorías tradicionales acogen de hecho ideas tomadas del exterior. Sigue siendo una área relevante de debate, que vincula temas de religión y filosofía con aspectos racionalistas, en especial en contexto con los desarrollos tecnológicos modernos en todo el mundo (Overing, 1985; Quarles van Ufford y Schoffeleers, 1988).

El argumento de Durkheim de que lo social determina lo religioso se aprecia en toda su fuerza la obra más célebre de Mary Douglas, *Natural symbols* (1970a), donde señala que la estructura de una sociedad, sea abierta o cerrada, se refleja en el uso que hacen sus miembros del cuerpo y en su concepto de la autoridad. Donde la cosmología de una sociedad enfatiza unas reglas estrictas y es muy coherente, sus miembros individuales tienden a respetar y venerar a la autoridad y a ejercer la moderación corporal: los individuos se subordinan a las creencias religiosas. Los tallensi de Ghana, estudiados por Fortes (1945), son un ejemplo clásico de tal sociedad. Por el contrario, los recolectores mbuti de los bosques de Zaire (Turnbull, 1965) componen grupos de efectivos flexibles y con reglas de conducta laxas, de modo que los individuos están sometidos a restricciones menos rigurosas, libertad que se refleja en una cosmología religiosa mucho más benigna. Douglas profundizó en este contraste básico e identificó una serie de relaciones simbólicas entre sociedad y religión.

La discusión de la importancia del simbolismo en los estudios antropológicos de la religión suscita la cuestión de cuáles son los límites de un sistema religioso. Presumiblemente no todos los símbolos o rituales de una sociedad son religiosos más que seculares (S. Moore y Myerhoff, 1977). ¿Hasta dónde habríamos de llevar la definición mínima de religión de Tylor como creencia en seres deiformes? Durkheim había cuestionado de hecho esta definición al observar que Buda era un mortal, no un dios, y que no era posible excluir al budismo de la lista de las grandes religiones mundiales.

En el trabajo hasta el momento más exhaustivo, Southwold (1978), estudioso él

mismo del budismo, intentó una definición «politética» de la religión. Indicó que no podíamos esperar que todas las religiones compartieran el mismo conjunto de atributos, pero que sí cabía esperar que mediaran entre ellas cierto número de semejanzas que se solapaban. Así, puede que el budismo no se base en la creencia en un dios, pero ciertamente revela preocupación por distinguir entre lo sagrado y lo profano, y tiene sacerdotes, mitología, escrituras, posibilidades de existencia ultramundana, prácticas rituales, preceptos basados en una fe empíricamente indemostrable, y código ético y sanciones sobrenaturales para sus los transgresores. Estas características, o algunas de ellas, se encuentran también en otras religiones del mundo, como el judaísmo, el cristianismo, el islam (las tres llamadas semíticas), el hinduismo, y también en el shintoísmo e incluso en el confucianismo, que muchos considerarían un sistema más bien filosófico que religioso, dado que carece del concepto de lo trascendentalmente místico.

El postulado de Southwold fue precisamente que no podía existir una definición concreta de religión y que debíamos reconocer la multiplicidad de estos atributos coincidentes como constitutiva de una familia general de semejanzas en el pensamiento y las prácticas de los humanos. Con la excepción parcial del cristianismo desde la Ilustración, rara vez se establece una frontera rígida entre una religión y una filosofía o entre ésta y una ideología, pero éste es un problema que no pertenece a los fenómenos en discusión, sino a nuestros propios términos de referencia. Lo que puede afirmarse razonablemente es que todos los pueblos, en cualquier lugar y a lo largo de la historia, han estado dispuestos a actuar, a veces con frecuencia y otras sólo ocasionalmente, conforme a creencias culturalmente prescritas y que se considera motivadas por fuerzas que pueden ser impersonales o personificadas, pero que están más allá de las sustentadas por el común de los mortales. En última instancia, no difiere gran cosa de la definición original de religión de Tylor, como creencia en entidades deiformes, pero reconoce la plétora de posibilidades de variación que pueden tener tanto estas creencias como las entidades, junto con las prácticas pertinentes y sus consecuencias.

La antropología había seguido durante mucho tiempo la convención de distinguir entre religiones del mundo y otras supuestamente no tan extendidas. Una distinción relacionada pero no isomórfica es la que se establece entre las religiones que no tienen como premisa la creencia en un Dios superior, quizás el único ser espiritual permitido, y el POLITEÍSMO (muchos dioses), a veces citado como panteón o grupo de dioses, no necesariamente ordenado jerárquicamente. Estas distinciones son de utilidad limitada. ¿En qué sentido son globalmente más completas las religiones semíticas que, digamos, el hinduismo o el budismo? Cada una se extiende ampliamente por grandes zonas del mundo, pero con importantes minorías por doquier; del mismo modo, dado que el taoísmo es practicado por un ingente número de chinos (Feuchtwang, 1992), ¿acaso no puede ser considerado numéricamente, si no geográficamente, de igual importancia? Más importante aún, hallamos influencias de las diferentes religiones en cada una de ellas en razón de conquistas y contactos, lo cual hace que su demarcación sea más bien rasgo de las proclamas del sacerdocio oficiante que convencimiento y práctica de los creyentes.

En lo que se refiere a la religión basada en una creencia central en un Dios superior, tanto el budismo —por las razones apuntadas— como el hinduismo, con su

jerarquía de dioses mayores y menores, caen fuera de un criterio tan rígido. Dado el papel de Satán en las religiones semíticas, en especial en esas versiones maniqueas o dualistas que presentan la MALDAD del diablo como fuerza de vigor potencialmente igual que la bondad de Dios, hemos de preguntarnos si Satán no es realmente otra deidad, aunque negativa, y si estas religiones no son realmente duoteístas más que simples ejemplos de MONOTEÍSMO.

Una distinción más útil aunque todavía inconsistente es la que media entre aquellas religiones que reconocen su dependencia de textos escritos que se considera importantes y, en algunos casos, árbitros últimos de autoridad moral, y aquellas otras que no dependen de semejantes escrituras. Los textos sagrados presuponen la existencia de un clero capaz de leerlos e interpretarlos y, así, establecen una jerarquía de clérigos y creyentes que a veces sólo tienen acceso a su(s) dios(es) a través de los primeros. Los fundamentalistas religiosos (L. Caplan, 1987) argumentan que los creyentes se han extraviado del camino «verdadero» hacia el conocimiento de estos textos, que es el que debe ser estrictamente seguido para retornar a la gente a su religión.

Las religiones que carecen de textos escritos, a veces llamadas «animistas», «panteístas» y «politeístas», presentes en África (Parkin, 1991), la Amazonia (J. Kaplan, 1975), Papúa Nueva Guinea (Gell, 1975), la Australia aborigen (Berndt, 1974) y zonas de Malasia (S. Howell, 1984) pueden abrigar, no obstante, creencias en un Dios superior, aunque cierto es que Él o Ella tienden a ser de limitada importancia y a veces se refractan como fuerza divina inmanente en espíritus menores y objetos del entorno, como ocurre entre los nuer del Sudán (Evans-Pritchard, 1956). No están ausentes las jerarquías sacerdotales de estas religiones atextuales, pero las vinculaciones entre sacerdote y creyente son más laxas pues éste puede dirigirse directamente a sus antepasados o hablar y negociar con espíritus a través de un médium o CHAMÁN. Tales distinciones entre religiones textuales y no textuales, mundiales y locales, son confusas, dado que en todo el mundo es la interpretación de ambas la que configura la experiencia vivida de la mayoría de las gentes, como reveló Kapferer (1983) en su descripción de las interrelaciones de demonios y budismo en Sri Lanka. También en todas las religiones, el SACRIFICIO y las ofrendas a entidades deiformes o espíritus (incluso en el budismo reciben ofrecimientos los espíritus *nat*) destacan como rasgo común, a veces adoptando preferentemente la forma de PLEGARIAS y homenaje antes que la ofrenda de bienes o la inmolación de animales. DP

Otras lecturas J. Davis, 1982; Evans-Pritchard, 1965; Horton y Finnegan, 1973; I. Lewis, 1971; B. Morris, 1987; R. Needham, 1972; Skorupski, 1976; M. Weber, 1963.

reproducción Comprende los eventos biológicos característicos del ciclo vital (sobre todo de las mujeres), incluidos la menarquía, el apareamiento, el embarazo, el NACIMIENTO y la menopausia, así como la valoración social de los mismos y las ideas y creencias que rodean a la fertilidad, el nacimiento y el parentesco en diversas culturas.

Los estudios de la reproducción se han efectuado tradicionalmente en el seno de los dos subcampos de la ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA y de la antropología sociocultural. Las correlaciones físicas y hormonales de la vida reproductiva han sido investigadas en estudios de campo sobre las sociedades preindustrales, primaria pero no exclusivamente en las socieda-

des de cazadores y recolectores (Konner y Shostak, 1987). Las variaciones en la endocrinología de la reproducción han sido examinadas asimismo en relación con factores dietéticos, ambientales y comportamentales, mientras que la regulación de la fertilidad ha sido analizada desde la perspectiva del MATERIALISMO y de la ecología poblacional. El estudio biosocial de la reproducción también ha hecho uso de los conceptos y métodos de la SOCIOBIOLOGÍA o biología evolutiva para abordar temas como las estrategias masculina y femenina de apareamiento, la inversión parental en la prole, las variaciones en el cociente de sexos, la frecuencia del INFANTICIDIO y la vinculación madre-hijo en las sociedades de primates y humanas (Betzig *et al.*, 1988).

Las normas y comportamientos relacionados con la reproducción han suscitado siempre el interés de la antropología cultural. Empezando por los estudios clásicos de MALINOWSKI y MEAD, la investigación ha documentado enormes variaciones en la definición de sexualidad, en la permisibilidad del comportamiento sexual fuera de las uniones socialmente reconocidas y en la creencia relativa a las conexiones entre el comportamietno sexual y la reproducción (Vance, 1991). También es de larga tradición la preocupación por el tema de la MENSTRUACIÓN, en parte a causa de su asociación con TABÚES y rituales, y numerosos estudios han revelado la ambivalencia en torno a la sangre menstrual, simbólica a la vez de contaminación de las mujeres y del poder asociado a su potencial reproductor (Buckley y Gottlieb, 1988b). También han sido extensivamente investigados los vínculos entre padres e hijos, y las comparaciones transculturales han demostrado la universalidad del MATRIMONIO como unión socialmente reconocida y la diversidad de formas que adopta, en particular en lo que se refiere al número de intervinientes en él y el rol de cada uno, las unidades de parentesco con él creadas y el grado de implicación de los padres en la paternidad (incluida la posible separación entre los roles de PATER y de GENITOR). Los estudios de las sociedades tradicionales han puesto también de manifiesto grados diversos de control de los procesos reproductivos y la existencia de un variado conjunto de métodos para regular la natalidad, que abarcan desde las «clausuras» rituales, los amuletos y las prácticas mágicas, la lactancia, la abstinencia, la interrupción del coito y otros métodos de anticoncepción hasta el aborto y el infanticidio. Las creencias y prácticas en torno al embarazo, el nacimiento y la lactancia materna han recibido considerable atención, y numerosos estudios han indicado la pertinencia de algunas prácticas tradicionales en relación con el resultado del parto y la supervivencia infantil, así como los problemas que emanan de la adopción descuidada de las tecnologías occidentales (B. Jordan, 1978). Por último, el estudio del fin de la época reproductiva ha documentado una considerable variabilidad en los síntomas experimentados por las mujeres en este momento de su ciclo vital y ha explorado la asociación entre la sintomatología de la menopausia y el contexto social en que tiene lugar esta transición (Lock, 1993b).

El interés por los determinantes de la fecundidad humana ha puesto a los estudios antropológicos sobre la reproducción en contacto con otras disciplinas, en particular con la DEMOGRAFÍA. La aproximación gradual ente una y otra empezó en la década de 1950 en torno estudios sobre los nexos entre cultura y fertilidad y fue evolucionando episódicamente con cada esfuerzo por aportar una crítica de la fertilidad «natural» –la noción de que el control deliberado de la fertilidad está ausente en algunas sociedades– y de la

teoría de la TRANSICIÓN DEMOGRÁFICA, que trata de explicar el declive de la fertilidad y de la mortalidad (Handwerker, 1986b). Han sido varios los intentos por propiciar el trabajo multidisciplinario que combine el poder cuantitativo de los análisis estadísticos con las observaciones pormenorizadas del trabajo de campo etnográfico. Los antropólogos han cuestionado recientemente el paradigma de la MODERNIZACIÓN subyacente a muchos análisis demográficos, centrando la atención sobre la complejidad de la toma de decisiones acerca de la reproducción, y examinado la fertilidad y la planificación familiar en sus contextos social, económico, político e histórico (Greenhalgh, 1995; Kertzer y Fricke, 1997).

Algunos desarrollos han contribuido a reubicar la investigación antropológica sobre la reproducción en el contexto más amplio de los estudios de GÉNERO y economía política (Ginsburg y Rapp, 1991). Aunque la tradición intelectual marxista en sociología y antropología, que concibe la producción y la reproducción como aspectos relacionados de la desigual distribución de recursos en la sociedad, ha desempeñado un importante papel en este proceso de reformulación, la principal influencia en los trabajos sobre la reproducción ha sido el auge de los estudios feministas. Los ANTROPÓLOGOS FEMINISTAS han cuestionado la posición central de la maternidad como característica definitoria de la femineidad, han afirmado la dimensión política del comportamiento reproductor, y han suscitado numerosas preguntas acerca del control del cuerpo de la mujer. Han adoptado asimismo una actitud crítica de los discursos científicos en torno al cuerpo de la mujer y las funciones reproductoras (E. Martin, 1987) y de la gestión médica de la anticoncepción, el embarazo, el parto y la alimentación infantil (Michaelson, 1988; Davis-Floyd, 1992). Con la creciente medicalización de estos eventos de la vida, las cuestiones de control e intervención adquieren especial relieve porque las nuevas tecnologías de la reproducción (incluidos el control de la natalidad, el aborto, la atención obstétrica y el tratamiento de la infertilidad) se asocian tanto con mejoras potenciales en el bienestar de la mujer como con sistemas más próximos de supervisión del comportamiento reproductor (Sargent y Brettell, 1996).

Otro importante desarrollo en la antropología de la reproducción ha sido la difusión en diversas regiones del mundo de métodos modernos de regulación de la fertilidad y de las estrategias de sanidad pública dirigidas a la supervivencia infantil, paralelamente con las políticas estatales e internacionales que vinculan el desarrollo socioeconómico con la limitación de la natalidad. En consecuencia, ha quedado cada vez más claro que las experiencias reproductoras de los individuos son a menudo definidas por fuerzas globales y que esta dependencia ha propiciado un abanico de opciones más amplio en lo que se refiere a la fertilidad, aunque en determinadas circunstancias también haya sido asociado con negligencia respecto de la salud de la mujer y con abuso de los derechos individuales (Ginsburg y Rapp, 1995). En los últimos años han abundado los estudios comparados sobre los derechos a la reproducción, objeto de debate en la escena internacional (Makhlpuf Obermeyer, 1995). Todos estos desarrollos han convergido en una definición de la reproducción en una campo intelectual preñado de debates y activismo y tema central de la investigación antropológica. CMO

residencia ambilocal Es una residencia posmarital la que obedece a una regla que requiere que los recién casados

vayan a vivir con los padres del novio o de la novia, pero no tengan un huevo hogar. MR
Véase también RESIDENCIA NEOLOCAL

residencia avunculocal Es un patrón de residencia posmarital donde la pareja recién casada va a residir con uno de sus tíos, por lo general con el hermano de la madre del marido (RESIDENCIA VIRI-AVUNCULOCAL). Esta pauta es típica de sociedades MATRILINEALES y se asocia a la institución del AVUNCULADO. Este patrón de residencia permite la concentración geográfica de los varones de un mismo linaje y mantener la riqueza del linaje bajo control masculino en un sistema matrilineal. MR
Lecturas recomendadas Malinowski, 1929.

residencia bilocal *Véase* RESIDENCIA AMBILOCAL.

residencia matrilocal *Véase* RESIDENCIA UXORILOCAL.

residencia neolocal Es aquella que obedece a una regla posmarital que permite o requiere que la pareja recién desposada establezca un nuevo hogar independiente de sus padres u otros familiares. MR

residencia patrilocal Es la que posmaritalmente se encuentra con la familia del marido. El término ha sido reemplazado en gran medida por el de «RESIDENCIA VIRILOCAL». MR

residencia unilocal La que prescribe un lugar de residencia único a la pareja desposada, como en los sistemas de RESIDENCIA UXORILOCALES o VIRILOCALES. MR
Véase también RESIDENCIA AMBILOCAL.

residencia uxorilocal La que requiere que una pareja resida con la familia directa o los parientes de la esposa después del matrimonio. Ha reemplazado en gran medida al término sinónimo *«residencia matrilocal»*. MR

residencia viri-avunculocal Modelo de residencia posmarital que determina que los esposos hayan de residir con el hermano de la madre del marido. La *residencia viri-patrilocal* respondería al mismo modelo, pero con el padre del marido. MR

residencia virilocal Modelo de residencia posmarital que determina que los esposos hayan de residir con la familia del marido. Ha reemplazado en gran medida al término más general de «RESIDENCIA PATRILOCAL». MR
Véase también RESIDENCIA VIRI-AVUNCULOLOCAL.

resolución de conflictos (O conciliación de demandas o gestión de disputas.) Es un campo de estudio inspirado por el desplazamiento en ANTROPOLOGÍA LEGAL del estudio de la LEY al estudio de las querellas. Los antropólogos examinaron los procesos sociales de gestión de conflictos y empezaron a considerarlos inherentes a relaciones sociales que directamente afectaban al modo en que los litigantes incoaban y resolvían sus querellas. Por ejemplo, en su análisis de la ley Barotse, Max GLUCKMAN (1955a) argumentó que cuando las partes en disputa deseaban conservar sus relaciones mutuas preferían llegar a un compromiso de ajuste amigable de cuentas. De donde que estos modelos previeran que cuando las relaciones sociales entre los litigantes eran múltiples y continuadas, las partes intentarían encontrar procedimientos de conciliación de intereses que desembo-

caran en soluciones de compromiso; pero cuando las relaciones sociales eran pocas y efímeras, los disputantes preferirían procedimientos más drásticos, del orden ganador-perdedor (Colson, 1953). Laura Nader y sus estudiantes (Nader y Todd, 1978) extendieron estos modelos para examinar de qué modo eran tratados los conflictos en lugares tan diversos como los pueblos turcos (Starr, 1978) y los asentamientos de las tierras altas de Nueva Guinea (Koch, 1978), adoptando al efecto el «caso difícil» como unidad básica de análisis para el estudio de la resolución de conflictos (Llewellyn y Hoebel, 1941).

Los modos de gestionar las disputas varían considerablemente pero pueden clasificarse en un conjunto de procedimientos de uso común (Gulliver, 1963; Jane Collier, 1973). Algunos son diádicos, como las negociaciones que sólo implican a dos partes, las cuales establecen sus propias reglas y llegan a acuerdos mediante el compromiso. Pero muchas formas de resolución de conflictos son triádicas e implican a terceros. El papel y el poder de éstos depende de la estructura del proceso de resolución. En la mediación, un proceso conciliatorio, la parte tercera ayuda a los litigantes a alcanzar un acuerdo, pero carece de autoridad para imponerlo (Gulliver, 1977). En el arbitraje, los oponentes convienen de antemano en aceptar la decisión del tercero con poder vinculante. En la adjudicación, el estado autoriza a un juez a emitir una decisión vinculante independientemente del acuerdo al que puedan llegar las partes enfrentadas. Los procedimientos difieren asimismo según el tipo de resultado. La negociación y la mediación producen típicamente compromisos, ausentes del procedimiento de adjudicación. No todos los procedimientos tienen por objeto el resolver conflictos; algunos simplemente reducen la potencial consecuencia de una confrontación (Merry, 1979). Entre ellos están la «evitación», por la cual una parte rompe radicalmente toda relación con la otra, y la «aceptación» de una parte dispuesta a resignarse con una situación difícil e insoluble sin esperanzas de que cambie (W. Felstiner, 1974).

El TIEMPO y el proceso son factores esenciales para el análisis de la resolución de conflictos. Las disputas presentan trayectorias, estadios varios del conflicto. Nader y Todd (1978, pp. 14-15) analizaron tres estadios de una disputa: la queja, o estadio preconflictivo, de la persona que se siente injustamente tratada; el estadio de conflicto, en que la parte que formula la queja se enfrenta a la otra; y el estadio de disputa, cuando el conflicto adquiere mayores proporciones hasta llegar al enfrentamiento público y a la implicación de terceras partes. Mather e Yngvesson (1981) demostraron cómo se transforman las disputas con el tiempo a medida que discurren por los tres estadios mencionados y se definen en términos más o menos amplios. Su trabajo precursor ha establecido el papel que corresponde a las audiencias y terceras partes, como jueces y funcionarios de la justicia, en la transformación de las disputas (Yngvesson, 1993).

La visión antropológica de las disputas y su curso tiene un impacto más allá de lo meramente académico y ha ejercido una gran influencia en los primeros años del movimiento de resolución alternativa del conflicto (Sander, 1976; pero véase Merry, 1987). Los proponentes de la llamada resolución alternativa de conflictos argumentaron que la solución consensuada era más apropiada que la adjudicación en vecindades y asentamientos socialmente muy relacionados. Sin embargo, gran parte de la investigación indica que las vecindades urbanas en las modernas SOCIEDADES INDUSTRIALES raramente se sienten vinculadas por relaciones suficientemente estrechas para propiciar for-

mas de conciliación como las descritas por Gluckman (Merry y Milner, 1993).
La relación entre resultados de compromiso y las relaciones vigentes ha sido particularmente criticada como excesivamente influida por los modelos durkheimianos de cohesión social: las personas que mantienen relaciones se han revelado con demasiada frecuencia inclinadas a sacrificarlas en aras de obtener el control de los recursos escasos (Starr y Yngvesson, 1975). Los modelos de resolución de conflictos también han sido atacados por sus supuestos de que los actores eligen racionalmente entre alternativas más que entre la justicia o la venganza (Merry y Silbey, 1984; Merry, 1990). Otros críticos sostienen que el paradigma de la resolución de disputas ha obviado el análisis del cambio histórico y de las relaciones de poder (Starr y Collier, 1989). Si el contexto se entiende sólo en términos de relaciones sociales, el análisis ignora las mayores influencias estructurales y fuerzas históricas, como la expansión del CAPITALISMO, que afectan a la esencia misma de lo que las personas se disputan y el porqué (Abel, 1979).
A pesar de estas críticas, los conceptos antropológicos de la resolución de conflictos han suministrado los fundamentos de un gran número de estudios, procesos e instituciones alternativos de resolución en América del Norte, Europa y muchas otras partes del mundo a partir de 1980, lo cual la ha convertido en una disciplina que va mucho más allá del marco antropológico y posee su propia literatura y teorías, cualificaciones avanzadas y asociaciones de estudiosos. SEM

Véase también VENGANZA, PAZ, VIOLENCIA, GUERRA.

Otras lecturas Abel, 1982; D. Black, 1976; Hammett, 1977.

revolución verde Se refiere al gran logro en la aplicación de la ciencia de la genética a la producción agrícola durante la década de 1960, que primero dio lugar a variedades híbridas enanas de trigo y arroz que se revelaron muy idóneas a la aplicación de abonos en altas dosis y produjeron cosechas de dos a tres veces superiores a las de las variedades sustituidas. Fue este espectacular aumento de cosecha por unidad de terreno y el potencial incremento de ingresos para el agricultor lo que hizo de estas nuevas variedades una verdadera revolución. El éxito inicial de las variedades de gran productividad llevó al establecimiento de una red mundial de estaciones de investigación agrícola dedicadas al estudio de los cultivos regionalmente específicos. Con el apoyo de la financiación internacional, esta investigación aplicada tiene por objeto aumentar la productividad, aliviar el hambre mundial e incrementar los ingresos del agricultor mediante el desarrollo de nuevas semillas y tecnologías de cultivo.
Pese a sus manifiestos éxitos en lo que se refiere al incremento de la productividad y a las innovaciones introducidas en las prácticas agrícolas, el entusiasmo incial por la revolución verde se ha visto empañado por la preocupación suscitada por sus frecuentes efectos adversos sociales y ecológicos. La producción agrícola ha dependido siempre del trabajo humano y animal, de las semillas localmente obtenidas, del abono y de la rotación de cultivos, de los cultivos mixtos y del barbecho con miras a mantener la fertilidad del suelo. En el siglo XX se abandonó este modelo por el recurso a nuevas aportaciones externas (máquinas de laboreo y cosechadoras, combustible para alimentarlas, abonos químicos, plaguicidas y fungicidas) que fomentaron la especialización a través de monocultivos continuos sin pausa de barbecho. Muchos críticos han argumentado que las economías de escala impuestas por estas innovaciones, incluida

la dependencia de los carburantes y pozos de riego, han agudizado la desigualdad social y marginalizado, hasta la bancarrota incluso, a los pequeños agricultores y arrendatarios que no tienen acceso a los créditos estatales. Los mismos críticos observan que los grandes caudales hídricos y las aportaciones químicas requeridos por las variedades de gran productividad ponen en peligro la calidad de los acuíferos, la salud pública y el suelo. Hoy el gran reto de la revolución verde consiste en contribuir a una agricultura sostenible tanto desde el punto de vista ecológico como socioeconómico. MH

Véase también AGRICULTURA, PRODUCCIÓN ALIMENTARIA, TECNOLOGÍA.

Otras lecturas L. Brown, 1970; K. Dahlberg, 1979; Nicholson y Nicholson, 1979.

Richards, Audrey I. (1899-1984)

Audrey Richards, nacida en 1899 en la India, fue hija de un jurista agregado al gobierno del virrey que regresó a Inglaterra en 1911 para ocupar una cátedra de derecho internacional en Oxford. Asistió al Newnham College de la Universidad de Cambridge, y se licenció en ciencias naturales en 1922. Realizó diversos trabajos, entre ellos algunos de carácter asistencial en Alemania. En 1927 se matriculó en la London School of Economics y asistió a los seminarios de MALINOWSKI. Su tesis da comienzo con este aserto: «Como proceso biológico, la nutrición es más importante que el sexo». Escrita antes de que hubiera conocido a un africano y dedicada a los bantúes meridionales, fue revisda después de su primer viaje de trabajo cerca de los bemba de Zambia (a la sazón Rodesia del Norte) y publicada (Richards, 1932) con una introducción de Malinowski, quien la describió como «la primera colección de hechos sobre los alimentos y la alimentación». Trataba asimismo de nociones relativas a la crianza infantil y auguraba estudios ulteriores sobre la DIVISIÓN DEL TRABAJO por géneros.

Volvió por espacio de diecinueve meses con los bemba en 1933-1934 y a su vuelta a la Escuela de Economía de Londres como profesora formó parte de un grupo de trabajo compuesto por nutricionistas y antropólogos creado por el Instituto Internacional de Estudios Africanos (Richards y Widdowson, 1936). Describió su principal etnografía de los bemba (Richards, 1939) como una ampliación de su tesis, destinada a demostrar como «los hechos biológicos del apetito y la dieta son conformados por los sistemas particulares de relaciones humanas y actividades tradicionales». Incidía igualmente en aspectos novedosos como las diversas nociones del TIEMPO en relación con la organización del trabajo y las respuestas adaptativas antes severas restricciones ecológicas (Ellen, 1982) y se reveló como ejemplo de la metodología malinowskiana de campo marcada por un caudal de reflexiones muy adelantadas a su época.

En 1938 emigró a la Universidad de Witwatersrand en Suráfrica. Al estallar la guerra le fue vetada la reserva nativa en la que había empezado a trabajar. Volvió a Inglaterra y fue reclutada por el Departamento de Servicios Sociales del Ministerio de las Colonias para integrarse en diferentes comités relacionados con planes de estudio posbélicos aun recuperado su cargo de profesora en la LSE que, no obstante, abandonaría en 1950 para asumir la dirección del nuevo Instituto de Estudios Sociales del África Oriental en el Makerere College, en Kampala, Uganda. Por entonces, como puede inferirse de su contribución al simposio *African kinship and marriage* (1950), había abandonado como tantos otros el FUNCIONALISMO puro de los años veinte para dedicarse al análisis de los determinantes políticos y jurídicos de la

esfera doméstica y para abstraer de ellos una «estructura» en el sentido que le había dado al término su amigo FORTES.
El Instituto del África Oriental adquirió proyección regional por obra no sólo de un personal angloamericano y ugandés, sino también de investigadores de todos los ámbitos de África del Este, y su producción no perseguía realmente fines prácticos (a excepción de un encargo de la UNESCO), sino el estudio comparado de los efectos y la recepción en los diferentes sistemas de gobierno africano de las políticas coloniales de modernización (Richards, 1954, 1960), junto con la investigación etnográfica pormenorizada. Los miembros de número o asociados del Instituto produjeron sus propias monografías, además de contribuir a estudios combinados y conferencias. Audrey Richards abandonó el Instituto en 1956 para incorporarse a Cambridge. Este mismo año publicó su esperado estudio *Chisungu* sobre la iniciación de una muchacha bemba, quizá su obra más leída, donde analiza los significados de la iniciación en términos del interés de los bembas por el fuego, la sangre y el sexo. En Cambridge dirigió el Centro de Estudios Africanos y ocupó la cátedra Smuts de antropología. Muy solicitada para disertaciones y crítica de libros especializados (Richards, 1967), completó el trabajo iniciado en África del Este con la ayuda de un grupo de colaboradores. Ya retirada, no sólo siguió publicando (Luhrmann, 1992), sino que dedicó su interés a la metodología de un estudio experimental del pueblo donde vivía. Murió en 1984 y legó sus documentos y notas de campo a la London School of Economics. SC

Otras lecturas La Fontaine, 1972; M. Strathern, 1981.

riego Aportación artificial de agua a los cultivos. Es un sistema sociotécnico que integra estructuras físicas o mecánicas e instituciones de asignación o distribución organizadas conforme a prioridades que representan los valores considerados por los regantes. En la medida en que todos los sistemas de riego obedecen a un diseño, no hay criterios razonables para etiquetarlos a lo largo de un «eje primitivo-avanzado». Los sistemas de irrigación que pueden antojársenos rudimentarios en términos de ingeniería o materiales pueden presentar a su vez intrincadas y complejas disposiciones relativas a derechos y distribución del agua. El incremento en la escala física puede no requerir un diseño de ingeniería más complejo, pero si social de orden superior dado que los canales de más longitud o redes más complejas aumentan la incidencia prospectiva de conflictos. Por tanto, las comunidades de regantes pueden concebirse como colectivos con diseño propio cuyos valores se hallan integrados en el diseño del sistema global.
Todos los sistemas de riego requieren de coordinación interna para construir las estructuras físicas y mantenerlas en buen orden de funcionamiento; disposiciones institucionales para asignación a usuarios; y algún mecanismo para controlar o resolver conflictos. Estas tres condiciones están interrelacionadas. Los procedimientos de asignación deben ajustarse al perfil físico del sistema y diseñados para evitar conflictos. Y los procedimientos de asignación son importantes desde el punto de vista social porque integran los valores inherentres a la personalidad de los regantes como colectivo. Las pequeñas comunidades de riego tratarán de propiciar un alto grado de autocontrol local y se observa una estrecha correlación entre la frecuencia de decisiones operacionales y el nivel de aquél: las decisiones más frecuentes se toman a nivel local; las menos frecuentes, en instancias superiores (R. Hunt y

Hunt, 1976). El mantenimiento rutinario es casi siempre local. El conflicto de bajo nivel (característicamente inserto en la estructura fina de toda comunidad) también es tratado localmente. Además, tiende a revelarse funcional al permitir la comisión de infracciones menores de forma socialmente aceptable y personalmente neutra. Algunas clases estructurales de conflicto, como las que surgen entre usuarios primeros y últimos, son endémicas; sin embargo, las comunidades de regantes se revelan notablemente aptas en la elaboración de mecanismos culturales de contención de estas fuentes de conflicto, previniendo así el colapso del sistema.

Aunque el conflicto a gran escala puede requerir la intervención de autoridades superiores, la mayoría de las comunidades de regantes han sido capaces de mantener un alto grado de control local. Así se observa transculturalmente en una gran variedad de sistemas políticos y diríase, pues, que constituye una condición social-estructural para la viabilidad del sistema de riego. Las excepciones sistemáticas al control local, como en el llamado DESPOTISMO ORIENTAL propio de las antiguas sociedades hidráulicas (véase SISTEMAS Y SOCIEDADES HIDRÁULICAS), centralizadas, pueden explicarse por la presencia de variables hidráulicas e hidrológicas específicas. Donde son necesarias las instituciones de control autónomas, típicamente integran procedimientos operativos consensuados que tienen en cuenta los valores vigentes en la comunidad, como la equidad, la igualdad, la justicia, la eficiencia y el control local (Maas y Anderson, 1978). Las comunidades de riego tribales preferirán a la eficiencia económica un mayor grado de igualdad en consonancia con la norma comunal. Y comoquiera que estas instituciones son a la vez muy congruentes con los valores comunales y en su diseño incorporan a su vez límites de asignación (mediante derechos de uso del agua) conforme a medidas hidrológicamente factibles, tienden a ser ultraestables y sin cambio apenas en el tiempo a menos que así lo requieran circunstancias físicas. Los procedimientos operacionales incluyen modos de conmutación internos que permiten un ajuste flexible a la variación a corto y largo plazo en el suministro de agua, así como a complicaciones sociales o ambientales imprevistas.

Los procedimientos de asignación manifiestan típicamente un alto grado de complejidad. Por muchas razones, las unidades de medida originalmente lógicas (por ejemplo, basadas en subdivisiones de períodos de doce y veinticuatro horas) devienen tan subdivididas y recombinadas que se pierde la lógica original y los regantes dejan de saber cómo se generaron sus derechos hídricos y qué relación guardan con los de otros (Netting, 1981). La distribución entre canales presenta el mismo problema analítico (Canfield, 1973). Los sistemas de riego también pueden entrañar prácticas rituales (Lansing, 1991) o relaciones de parentesco (Fernea, 1970) que aumenten más aún la complejidad del sistema. Cualquiera que sea la forma de complejidad sistémica surgida, su funcionalidad es notable, puesto que, dado que las razones del sistema de distribución de agua no son conocidas por los regantes, que deben aceptarlas tal cual, la asignación de usos del recurso no admite discusión ni protesta. De este modo, la complejidad sistémica es un factor de estabilización en una actividad intrínsecamente propensa al conflicto (Pfaffenberger, 1880). TG

Otras lecturas E. Coward, 1980; Glick, 1970; William Mitchell *et al.*, 1994.

ritos de intensificación Ritos comunales cuya función es intensificar los

sentimientos sociales de los miembros de un grupo y la solidaridad de éste. MR
Véase también RITOS DE PASO.

ritos de paso Analizados por primera vez por Arnold van GENNEP (1960), que les dio nombre, se denominan de paso aquellos ritos por medio de los cuales los seres humanos indican una transformación de una posición social a otra o el paso del tiempo calendárico. Así, los ritos de paso incluyen ceremonias privadas irregulares conmemorativas de hitos personales como el nacimiento, la madurez, el matrimonio y la muerte. También comprenden celebraciones comunales regulares que señalan el ciclo estacional: Navidad, Pascua, etc. Naturalmente, estas categorías no son mutuamente excluyentes. Por ejemplo, las ceremonias vinculadas a las estaciones pueden señalar el paso de un grupo de una clase de edad a otra (véase SISTEMAS DE EDAD).
Como subyacentes al contenido específico de cualquier rito de paso particular, Van Gennep describió tres estadios: (1) separación; (2) estadio transicional de LIMINALIDAD; y (3) incorporación. Ejemplos típicos de separación comprenden rupturas, cortes, afeitados, desnudamientos, seguidos de un período liminal de aislamiento e instrucción mágica que concluye con la reincorporación simbólica en la comunidad. Así, Van Gennep interpretó las ceremonias de circuncisión como algo del todo ajeno al sexo y, en cambio, absolutamente vinculado a la necesidad social de separar completamente al niño de su pasado.
El concepto de «ritos de paso» ha sido criticado por su excesiva amplitud (el cruzar el umbral de una puerta puede interpretarse como rito de paso) y vaguedad (¿es un funeral primariamente un rito de separación, de transición o de incorporación?). Pero, en razón de su sorprendente aplicabilidad, la noción de ritos de paso conserva plena vigencia, en especial en la obra de autores con marcada orientación simbolista, como Victor TURNER (1967, 1969), Edmund LEACH (1976) y Mary DOUGLAS (1966). CL
Otras lecturas Peacock, 1968; A. Richards, 1956.

ritos y cultos de fertilidad Los ritos de fertilidad pueden tener lugar según ciclos calendáricos, como los RITOS DE PASO dentro del CICLO DE VIDA, o como ritual vinculado a una aflicción que superar, por ejemplo, el aborto o una esterilidad prolongada. Estos cultos pueden girar específicamente en torno a la fertilidad, pero estos rituales suelen integrarse en religiones o instituciones sociales de mayor alcance.
Los aborígenes de Australia, la cuenca amazónica y otras grandes áreas tienen rituales de renovación cíclica. La MENSTRUACIÓN es a menudo símbolo clave que relaciona la salud y la fertilidad con un equilibrio entre «calor» y «frío», «seco» y «mojado». La Naturaleza consigue este equilibrio alternando día y noche, estación seca y húmeda. Es frecuente que el ciclo menstrual de la mujer se defina sincrónicamente vinculado con la «muerte» y «renacimiento» periódicos de la Luna. En algunos ritos de pubertad, los hombres deben aprender a menstruar en sentido ritual y simbólico como salvaguardia del ritmo de renovación (Knight, 1985). Diane Bell (1983) describió los rituales de amor, fertilidad y salud de las mujeres aborígenes australianas informados de una idea nutricional en relación con el campo y las gentes, cuyo «desarrollo» asimilaban a una armónica relación que había que mantener ritualmente.
En las comunidades hinduistas de la India y musulmanas del Sudán, la sexualidad de las mujeres es al tiempo poderosa y contaminante. Su mal uso puede aca-

rrerar la deshonra de una familia y, por tanto, debe ser controlada con buenos fines por los hombres. Si una mujer orienta claramente su poder hacia el bienestar del esposo e hijos su autoestima está asegurada, aunque C. Thompson (1985) ha sugerido, basándose en su trabajo en la India, que se trata de una ideología que impulsa a las mujeres a participar en su propia subordinación. Pero todas las culturas son heterogéneas, con ideologías de dominio y subordinación en competencia. Los cultos centrados en la mujer, como el zar del Sudán, ofrecen un mensaje simbólico más positivo sobre el poder reproductor de la mujer como alternativa a las reglas jurídicas formales que otorgan el control de la sexualidad femenina al hombre. En el terreno cognitivo, con estas reglas el control masculino se simboliza marcando con SANGRE los estadios del ciclo vital de la infibulación, la desfloración o el parto. Sin embargo, en las ceremonias zar, los espíritus del culto, controlados por poderosas líderes femeninas, se reconocen claramente como los «poseedores» de la sangre de las mujeres en todos sus signifcados simbólicos (Constantinides, 1985). En las religiones centradas en la mujer se sacraliza o institucionaliza el control de éstas sobre su fertilidad (Sered, 1994).

En Sierra Leona, la menstruación, el embarazo, el parto y la amamantación son conceptos positivamente definidos por la religión sande, mayoritaria entre las mujeres. Transforma ritualmente a las muchachas en mujeres fértiles, a las esposas en madres con el parto y, llegada la muerte, a las madres en antecesoras que dispensan bondades, como hacen las esposas y madres solícitas. Estos diferentes rituales son transformaciones metafóricas uno de otro. El sande «posee» conocimientos secretos, destrezas técnicas, poder sancionador legitimado y organización jerárquica. A diferencia del ZAR, el sande imprega la corriente cultural mayoritaria y ayuda a reforzar la posición social relativamente alta de estas mujeres del Oeste de África (MacCormack, 1982). Donde las mujeres controlan los rituales de importancia, los ritos de pubertad de las muchachas adquieren especial relieve.

En Papúa Nueva Guinea, la mayoría de los ritos caen bajo el dominio de los hombres, y dilatados ritos puberales masculinos, que acogen a veces a la HOMOSEXUALIDAD, tienen por objeto hacer de los muchachos hombres sexualmente maduros (Herdt, 1982). Harriet Whitehead (1986) ha contrastado estos «rituales de virilidad» presentes sobre todo en las tierras bajas con los «de clan» característicos de las tierras altas. En los primeros, los grupos de culto intervienen notoriamente en la transacción de intercambio, y los iniciados reciben semen de afines potenciales o de sus pares en el intercambio ceremonial para no violar el TABÚ DE INCESTO. En los segundos predominan los grupos de parentesco patrilineal y los ritos ayudan a los muchachos a liberarse de su identidad «femenina» mediante sangrías rituales que les libran de la sangre restante del claustro materno. En un ejemplo matrilineal zambiano, Víctor TURNER (1967) describió el rico simbolismo de los rituales de fertilidad que en última instancia cumplen el propósito de recordar a las gentes que los NIÑOS pertenecen a la línea materna, así como la obligación general de honrar las obligaciones del clan so pena de sufrir trastornos de la fertilidad. Los rituales destinados a la curación de trastornos de la reproducción usan de analogías que mimetizan los ritos puberales femeninos. La paciente se considera entonces como novicia que ritualmente es «transformada» en plena mujer.

La fertilidad se vincula explícitamente con la jerarquía política en el ritual real

de los Swazi, cuyo rey personifica la riqueza y fructuosidad de la nación. La ceremonia *inewala* anual une a los súbditos con su rey e imparte renovada fuerza y fertilidad a los cultivos, animales y personas (H. Kuper, 1947). La ceremonia cesa con la muerte del rey y renace con la madurez de su sucesor. Los ritos mortuorios expresan a menudo el fecundo poder de la recreación. Los aspectos negativos de la muerte pueden ser simbólicamente puestos de manifiesto y acto seguido ritualmente transformados en imágenes positivas de una sociedad fuerte y ordenada. Maurice Bloch y Jonathan Parry (1982) sugirieron que donde las mujeres eran socialmente débiles, asociadas con la contaminación y el dolor, el rol que desempeñaban era especialmente importante en el ritual funerario. La muerte era entonces «vencida» por pura trascendencia colectiva asociada con los hombres.

La cultura europea moderna ha incorporado en gran medida esta trascendencia en una visión científica del mundo. Davis-Floyd (1992) describió la sala de partos de los hospitales americanos como un *sanctum sanctorum* o lugar sagrado en la cultura americana. El NACIMIENTO es sumamente ritualizado en todo lugar, y el ritual del parto que se practica en el hospital americano expresa las más profundas creencias acerca de la idoneidad y rectitud del control cultural sobre el proceso natural, el escaso valor de la naturaleza y el cuerpo femenino, la superioridad de la ciencia y tecnología «masculinas» y la importancia de las instituciones y máquinas. Las mujeres que no creen en estos rituales suelen dejan el hospital molestas o deprimidas. CM

Véase también RELIGIÓN, REPRODUCCIÓN, MUJERES.

ritual Estrictamente se refiere a los actos formales y prescritos que tienen lugar en contexto con el culto religioso –una misa cristiana, por ejemplo– o con el sacrificio a los espíritus de los antepasados. En este sentido, celebrado por muchos de los primeros antropólogos, ritual se opone a teología como práctica a teoría. Más comúnmente, no obstante, los antropólogos usan «ritual» para denotar cualquier actividad con un alto grado de formalidad y un propósito no utilitario, uso que no sólo comprende las actividades claramente religiosas, sino también eventos como festivales, desfiles, iniciaciones, juegos y salutaciones. En su sentido más amplio, «ritual» puede referirse no a alguna clase de evento particular sino al aspecto expresivo de toda actividad humana. En la medida en que que vehicula mensajes acerca de la posición social y cultural de los individuos, cualquier acción humana tiene una dimensión ritual. En este sentido, incluso actos tan mundanos como plantar un campo y elaborar alimentos comparten un aspecto ritual con el sacrificio y la misa (Leach, 1954). El ritual proporciona a los antropólogos una de las fuentes de información más ricas sobre las culturas, cuya mitología respectiva ritual explica y dramatiza; en las representaciones navideñas, por ejemplo, los actores representan con gran detalle el hilo central de su religión. Y aun donde esa dramatización explícita está ausente, el ritual contiene un caudal de información simbólica acerca de los mundos sociales y culturales de los participantes. El proceso de una pelea de gallos balinesa no sólo ilustra acerca de estas agrupaciones sociales sino también sobre las nociones balinesas acerca del tiempo, de lo bueno y lo malo y de la vida y la muerte (C. Geertz, 1973). En consecuencia, la observación y el análisis del ritual han sido un tema de interés primario de la antropología a lo largo de la historia.

Tipos de ritual

Los antropólogos han desarrollado numerosas clasificaciones de ritual, distinguiendo entre los fenómenos anuales, los referidos a ciclos de vida, las ceremonias civiles, los rituales de rebelión y muchos otros. Una categoría que engloba a muchas de estas ideas es la de los rituales de transición, a menudo denominados «RITOS DE PASO»: los que se dan cuando las gentes cruzan determinadas líneas divisorias en el espacio, en el tiempo o en la posición social. La transición de niño a adulto, por ejemplo, suele implicar un ritual de iniciación; las transiciones al matrimonio, a la muerte y a la condición de miembro de un grupo son ocasiones de ceremonia en casi todas las sociedades. Similarmente, la mayoría de las sociedades celebran el paso de un año a otro y de una estación a otra. Incluso el traspasar una frontera nacional puede ser ocasión que convoque el despliegue de uniformes, pasaportes y parafernalia ritual.

Por darse en las fronteras de las categorías culturales, los ritos de paso proporcionan una valiosa clave de las clasificaciones sociales y temporales de la sociedad que los acoge. Más aún, pueden suministrar una perspectiva sobre las operaciones básicas de la mente humana. Como han demostrado Arnold van GENNEP (1960) y Victor TURNER, los ritos de paso presentan una notable uniformidad de estructura dentro y entre culturas. Tienden a dividirse en tres estadios distintos, conocidos como separación (de la condición o estado previos), liminalidad (ni una cosa ni otra) y agregación (al nuevo estado). Cada uno de estos estadios tiene características propias; en la fase liminal, por ejemplo, los rituales implican a veces inversión de roles, actividad caótica y la equiparación de distinciones de posición (Turner, 1968; Leach, 1961b, pp. 1-10). Estas similaridades transculturales sugieren la existencia de un modelo universal de CLASIFICACIÓN y simbolismo humanos.

Otra importante clase de rituales la conforman las ceremonias de sanación. Todas las culturas poseen algún medio ritual para curar la ENFERMEDAD: desde los encantamientos mágicos individuales a las ceremonias de exorcismo y ministerio del sanador creencial. En la mayoría de los casos, estos rituales asignan una causa espiritual al mal físico, que resuelven exorcisando o apaciguando al espíritu responsable. Dado que estos rituales vinculan el cuerpo individual con el mundo social y espiritual, suelen contener un considerable caudal de información acerca de los conceptos de la cultura en cuestión sobre la persona y el universo. Además, como a menudo surten efecto, las ceremonias de sanación presentan un intrigante problema a la ANTROPOLOGÍA MÉDICA y a la ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA, pues demuestran la íntima conexión entre mente y cuerpo, relevante tanto para la antropología como para la práctica médica.

Funciones del ritual

Gran parte del estudio antropológico del ritual se ha dedicado a su función, a la medida en que el ritual sostiene y reproduce el orden social. DURKHEIM (1915) vio en el ritual la fuente misma de la sociedad; era reuniéndose con otros en el ritual como el hombre primitivo experimentaba su pertenencia a la sociedad y sentía la «efervescencia colectiva» que mantenía la solidaridad comunal. Durkheim también reconoció, al igual que MALINOWSKI, RADCLIFFE-BROWN y otros funcionalistas, que el ritual constituye una espectacular declaración del origen mitológico de una sociedad. En el ritual, los individuos representan a menudo los MITOS en torno al origen de la SOCIEDAD, y al hacerlo sancionan concretamente la

legitimidad del orden de cosas establecido. Incluso cuando los rituales no invocan explícitamente mitos, su estructura tiende a reflejar y reforzar las distinciones sociales. La distribución de los asientos en una cena de gala, por ejemplo, deja clara las posiciones jerárquicas de los comensales. Tanto en su contenido como en su forma, el ritual tiende a representar y legitimar la estructura social.

Los rituales son particularmente importantes en momentos de transición, cuando la estructura social se encuentran en su punto más débil. Toda transición social crea una reacción en cadena en un sistema de relaciones; si una muchacha cambia de pronto a mujer, o un hombre a rey, la posición de sus allegados cambia igualmente de golpe. Los ritos de paso subrayan estos cambios, permitiendo que los actores se incorporen a nuevos roles y relaciones. Con frecuencia incluyen un elemento didáctico, instruyendo a la persona en las tareas y responsabilidades de su nueva posición. En muchos ritos de pubertad, muchachos y muchachas aprenden la sabiduría práctica y mágica que necesitarán para ejercer como hombres y mujeres adultos (Turner, 1969).

El ritual actúa también a nivel psicológico. Proporciona un marco coherente a los aspectos desorientadores de la vida humana, como la enfermedad, el peligro y los cambios en la vida (Malinowski, 1948). Otorga a la gente una sensación de control sobre los eventos que trastornan o amenazan; un exorcismo puede no expulsar realmente a los espíritus, pero sí la sensación de desamparo y desesperación asociada con la enfermedad. Además, los rituales suministran un escape a la emoción contenida. Las ceremonias funerales, por ejemplo, conllevan a menudo oportunidades estandarizadas para expresar el dolor de los deudos y allegados de la persona finada (Goldschmidt, 1973). En algunos casos, los rituales permiten a la gente expresar sentimientos que ordinariamente constituirían una amenaza para el orden social. Así, la ostentosa sexualida de inversión de roles del carnaval en Europa puede canalizar emociones disruptoras y rebeldes hacia un espacio delimitado.

No quiere ello decir que los rituales sean siempre funcionales. Dado que expresan nociones acerca del orden social, constituyen un importante foro para quienes desean cambiarlo. En el ritual, los grupos pobres y oprimidos pueden expresar simbólicamente su insatisfacción con el sistema vigente. Pueden hacerlo veladamente presentando simbólicamente su concepto de sí mismos y de la sociedad (Jean Comaroff, 1985), o explícitamente, sirviéndose del ritual para impulsar reformas o rebeliones (Dirks, 1994). A medida que la antropología se centra cada vez más en cuestiones de poder y de cambio cultural, el conservadurismo esencial del ritual es puesto más y más en duda. AB

Véase también MUERTE, ADIVINACIÓN, LIMINALIDAD, ORÁCULOS, MAGIA, RELIGIÓN, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

Otras lecturas Eliade, 1959; Firth, 1940; Huntington y Metcalf, 1979; La Fontaine, 1985.

Rivers, W.H.R. (1864-1922) Se le considera uno de los precursores intelectuales en antropología y psicología. Médico de profesión, aplicó a dichas disciplinas la regla de que los síntomas no pueden identificarse sin conocer la historia de su aparición. Su primera experiencia antropológica fue como participante en la famosa expedición antropológica de Cambridge al Estrecho de Torres en 1898 (Haddon, 1901-1935), que tanto iba a influir después en la teoría y el método antropológico británicos. El postulado de la expedición de que la generalización teórica debía basarse en

la experiencia personal de la propia investigación de campo pasó a ser modelo en la disciplina, y con la ayuda del método genealógico de Rivers (creado para la expedición), los antropólogos pudieron documentar y elaborar el argumento de que las nociones de parentesco institucionalizadas eran las verdaderamente generadoras de la estructura social (Rivers, 1914a). Al permitir a los antropólogos distinguir entre las relaciones biológicas que vinculaban a los individuos en una población dada y los modelos de SISTEMAS DE CLASIFICACIÓN DE PARENTESCO que gobernaban las expectativas de rutina sobre los derechos y deberes de los individuos, el método genealógico se convirtió en una poderosa herramienta. Pero la expedición fue notable también porque aplicó con gran provecho a temas antropológicos los notables conocimientos de Rivers como psicólogo experimental. Las pruebas psicológicas que importó de los laboratorios europeos para aplicarlas a los isleños demostraron la asociación entre la adaptación ambiental y la variación comportamental; revelaron que cualesquiera que fueran las diferencias denotadas entre los isleños y los ingleses en habilidades diversas y aptitudes sensoriales, no eran sino fruto del aprendizaje más que de una particular dotación biológica diferencial, poniendo así de relieve que la cultura no era una función de la raza, contrariamente al saber convencional que previamente había explicado de este modo la variación comportamental entre los europeos y los pueblos llamados primitivos. (Pruebas similares a las aplicadas en la expedición serían más tarde usadas por uno de sus miembros, Charles Myers, para crear el nuevo campo de la psicología industrial después de la primera guerra mundial).

El trabajo siguiente de Rivers respondió a las nociones perfiladas en la expedición, aunque no siempre les ha parecido así a los antropólogos. Aplicó el modelo de la relación entre estímulos situacionales y la expresión selectiva del potencial individual en el trabajo psiquiátrico que desarrolló durante la primera guerra mundial tratando a las víctimas del trastorno psicológico que denominó *shell shock* (neurosis de guerra) (voz acuñada por Chalers Myers, que trabajó también como psiquiatra militar durante la guerra, al igual que otros dos miembros de la expedición, C.G. Seligman y William Mc Dougall). Fue la fama que adquirió como psiquiatra de la neurosis de guerra la que le encumbró, y pronto pasó a ser el principal defensor de la terapia freudiana en Inglaterra, aunque el propio Rivers señaló que Freud había exagerado la importancia de los impulsos sexuales en la motivación humana, sugiriendo que era el instinto de conservación el más importante de los impulsos humanos. Su trabajo durante la guerra le puso en contacto con prominentes exponentes de la cultura británica (Siegfried Sassoon, Robert Graves, Arnold Bennett y Bertrand Russell, entre otros) y le convirtió en una figura pública; en el momento de su muerte era candidato al Parlamento por el Partido Laborista. Hacia el final de su vida se había declarado partidario de la antropología DIFUSIONISTA de G. Elliot Smith y su discípulo W.J. Perry (Rivers, 1926). Esta asociación parece hoy sorprendente, pero la aproximación histórica para explicar los fenómenos que Rivers había conocido como médico conformó el enfoque difusionista, aunque los detalles de su explicación lo hicieron vulnerable a los justificables ataques de los antropólogos de los años veinte.

Rivers y sus colegas de la expedición al Estrecho de Torres, en especial su organizador, A.C. Haddon, y también Seligman, adquirieron un papel importante en la antropología británica con el cam-

bio de siglo que generó una nutrida línea de seguidores. Pero la progenie de Rivers fue igualmente importante en el campo de la psicología, pues a través de su discípulo Myers dejó su impronta en la psicología aplicada, y gracias a F.C. Bartlett y otros persistió como tradición destacada en la psicología académica hasta finales de la década de 1960. Como antropólogo fue mentor de A.R. RADCLIFFE-BROWN y (informalmente) de Bronislaw MALINOWSKI. Puede considerársele, pues, el fundador de la escuela de antropología FUNCIONALISTA. Pero no sólo fue preceptor de los dos especialistas que articularon los principios funcionalistas, sino también generador de sus formulaciones iniciales, sobre todo mediante su contribución a la edición en 1912 del manual *Notes and queries on anthropology* que Malinowski usó como guía en sus trabajos de campo. HK

Otras lecturas Kuklick, 1991; Solobodin, 1978.

rol, juego de roles Un rol es un papel o función adoptados por una persona o estructura en una sociedad. El juego de roles destaca cómo se presenta el yo ante otros o qué esperan recíprocamente de sí los intervinientes.

En rigor, «rol» se decía originalmente de los papeles respectivamente desempeñados por los actores en las obras dramáticas, y como término de referencia fue tomado por los científicos sociales para describir el quehacer de cada individuo en la vida diaria. Los roles tienen sus raíces en la posición social de la persona, a menudo fija y asignada (al menos en contextos específicos). El número de roles que cumple un individuo cotidianamente puede ser considerable. Los individuos desempeñan un papel, ejercen un rol, cuando adoptan y ponen en práctica los deberes y derechos propios de su posición (R. Linton, 1936; vése también T. Parsons, 1951a).

La teoría de los roles empezó con la publicación del influyente libro de George Herbert Mead *Mind, self, and society* (1934), centrado en la actuación manifiesta en un rol determinado y la relación entre tal desempeño y lo esperado, en particular en lo tocante a comportamientos con reflejo social y a los problemas del mantenimiento del orden en una sociedad que cambia. El estudio correspondiente, llamado «interaccionismo simbólico» o «social», se basa en tres premisas: (1) los seres humanos actúan sobre las cosas basándose en el significado que éstas tienen para ellos; (2) estos significados son proclamados y modificados a través de un proceso de interpretación por parte del individuo ante lo que se le presenta; y (3) las partes intervinientes en tal interacción deben tener presentes los roles respectivamente desempeñados, ejerciendo entonces simultáneamente como actores y como espectadores.

El interaccionismo destaca el microanálisis de los encuentros informales: en la calle, en las reuniones de negocios. Una importante obra temprana al respecto fue *The presentation of self in everyday life* (1956), del sociólogo Erving Goffman, quien hizo uso del lenguaje teatral para analizar las formas en que se presentan los individuos a sí mismos mediante roles que les permiten controlar a la vez su imagen y los temas suscitados en la interacción. Para Goffman, el rol era un logro en interacciones sociales específicas y, dado que su interpretación podía no ser del todo feliz, el ejercicio pertinente requería un control y una negociación constantes. «Puede que la vida no sea un juego —escribió—, pero la interacción sí lo es» (p. 243).

Estudios representativos de la interpretación de roles sociales son los de Glaser y Strauss (1964, 1971) sobre la interacción del personal hospitalario, de Goff-

man (1961) sobre la carrera moral del paciente mental, de L. Lofland sobre la interacción de extraños, y de T. Parsons (1951b) sobre la enfermedad y el papel del médico. Uno de los estudios recientes más acertados al respecto es el análisis de Kapferer (1983) acerca de los exorcismos sinhaleses del sur de Sri Lanka.

Los roles son causa importante de tensión y estrés psicológico. En un estudio clásico, S. Lieberman (1956) mostró que los obreros fabriles promovidos a un cargo superior o relevados de éste experimentaban cambios de actitud y estrés al asumir su nueva posición, producto de las expectativas inherentes al nuevo rol. Cuando era restaurados los roles originales se mitigaba notablemente el estrés manifiesto. Esta teoría sobre conflicto de roles y estrés psicológico fue ulteriormente desarrollada con más detalles por el sociólogo Robert K. Merton en su obra capital *Sociological ambivalence* (1976), donde declaraba que el conflicto surge de situaciones sociales en las que una persona espera simultáneamente actitudes o valores incompatibles en el curso de una relación. Aplicando esta teoría al estudio de los médicos, Merton (1982) halló que experimentaban una considerable ambivalencia porque su rol ideal les exigía que evitaran endurecerse, por una parte, al tiempo que se mantenían emocionalmente distantes, por la otra, en su actitud para con los pacientes (véase también C. Nuckolls, 1993).

Como Merton, el antropólogo Victor TURNER examinó los roles sociales en conflicto porque «el conflicto parece sacar a la luz aspectos fundamentales de la sociedad normalmente velados por las costumbres y los hábitos de la interrelación diaria» (1974, p. 35). El conflicto se manifestaba en episodios públicos de tensión cuya aparición provocaba «dramas sociales» que poseían una «forma procesal» con cuatro fases principales: ruptura, crisis, acción reparadora y reintegración. Las normas para el desempeño de roles adquieren especial relieve al ser violadas, ya que todo intento de recomposición hace que el grupo social revele sus aspectos funcionales. Turner desarrolló extensivamente este análisis del ejercicio de roles en una serie de estudios (1957, 1967, 1968, 1975) primariamente enfocados en las crisis de la vida y en los rituales de adivinación entre los ndembu de Zambia. CN

sacrificio En general hace referencia a la muerte de animales o destrucción de bienes en un contexto religioso. Si embargo, son muchos los problemas que entraña su definición. En su obra clásica *Sacrifice* (1964), que aporta el punto inicial de las discusiones antropológicas más recientes, Henri Hubert y Marcel MAUSS incluyeron inicialmente «cualquier oblación, incluso de materia vegetal», pero pronto empezaron a hablar de la «víctima» del sacrificio (1964, pp. 12-13). El sentido más estricto se especifica a veces con la expresión «sacrificio de SANGRE», mientras que cuando se trata de bienes suele decirse más bien «ofrenda», y no siempre queda clara la distinción entre una y otro. Además, el sacrificio no siempre implica destrucción física; en la tradición cristiana es corriente hablar de sacrificio en el sentido de dedicación personal o altruismo.

Dado que las definiciones no son sino intentos de aislar la esencia de la práctica, cada una entraña su propia teoría del sacrificio. Pero invariablemente aparecen muchos casos que no se ajustan a la teoría, y en ello se basa el argumento de Luc de Heusch (1985, p. 23) en el sentido de que sería mejor renunciar a «cualquier esquema sacrificial universal». En cambio, el carácter del sacrificio debiera ser examinado en términos indígenas, y las comparaciones etnográficas, sin prejuicios.

Sin embargo, en un siglo pletórico de conjeturas al respecto han sido varios los aspectos destacados en el registro etnográfico:

Comunicación: Hubert y Mauss, siguiendo a su maestro DURKHEIM, resaltaron la distinción entre los terrenos sagrado y profano, que de algún modo se comunicaban a través del sacrificio. El ofrendante (la persona o personas que patroci-

nan el rito) y la víctima se incorporan por algún procedimiento, aunque de forma diferente, al terreno de lo sagrado adoptando temporalmente carácter de dioses. Con su terminología de transiciones adelante y atrás, a menudo espacialmente concebidas, Hubert y Mauss prefiguraron la noción de RITO DE PASO desarrollada algunos años más tarde por Arnold Van GENNEP. Pero la utilidad de sus formulaciones se ve disminuida por usar constantemente una terminología etnocentrista tomada directamente de la tradición judeocristiana, como es el caso, por ejemplo, sus conceptos de «comunión», «votivo» y «expiatorio».

Sustitución: Claude LÉVI-STRAUSS consideró también el sacrificio como nexo de unión entre los humanos y los dioses. Sin embargo, esta conexión no tiene lugar mediante movimientos entre sus terrenos respectivos sino a través de especies vinculadas por sustituibilidad recíproca. Su formulación es característicamente abstracta; la ofrece al final de una larga discusión del TOTEMISMO, en comparación con el cual Lévi-Strauss (1966, pp. 223-228) juzga al sacrificio inferior si no «falso». No obstante, señaló una característica muy generalizada en toda clase de sacrificios. En el caso clásico de los nuer descrito por E.E. EVANS-PRITCHARD (1956), el buey es la víctima con más prestigio, pero puede ser sustituido por una cabra sin que se produzca pérdida alguna de eficacia ritual, y la cabra puede ser sustituida por una gallina, y esta por un huevo, y el huevo por un pepino que es sajado con una lanza como si se tratara de un buey. En algunas series, el sacrificio más imponente es el de un humano —dándose cabida así al regicidio ritual y a los cazadores de cabezas— y aun el de los propios sacrificadores, como en la noción cristiana del autosacrificio.

Comensalidad: casi siempre son ANIMALES domésticos los sacrificados, y su carne rara vez se desecha. Comoquiera que los animales ya han sido presentados a los dioses, es como si los humanos compartieran un ágape con éstos. Éste es el aspecto desarrollado por William Robertson SMITH (1889), quien consideró esta comensalidad como marca de la unión existente entre los miembros de una comunidad, y el sacrificio como su proyección en el mundo de lo sobrenatural. Éste es el sentido habitual con que se usa «comunión» en antropología.

Catarsis: Girard (1977) señaló que el rasgo clave del sacrificio es su VIOLENCIA: derramando sangre, una comunidad exterioriza las animosidades existentes entre sus miembros. Girard se basó en la teoría freudiana, pero los datos etnográficos no la apoyan. Las personas que poseen animales domésticos suelen considerar su sacrificio como un acto de rutina que no despierta pasión alguna, y mucho menos catarsis.

Regalo: quizás la teoría más antigua acerca del sacrificio, lo considera como prestación. Como señalara Edward Burnett TYLOR, «sacrificio es un regalo a una deidad, como si se tratara de un humano» (1871, 2, p. 340). Como ilustra el caso de los nuer, cuanto más valioso es el regalo para el dador, más importante es el sacrificio. Además, las PLEGARIAS que acompañan al sacrificio destacan a menudo el acto de la dádiva. El mismo lenguaje reconoce, no obstante, que las deidades son fuente de toda la vida y la riqueza, subrayándose así la desigual naturaleza del intercambio. Tampoco explica la teoría del regalo por qué en la mayoría de los casos sólo una clase muy reducida de animales u objetos se consideran idóneos para el sacrificio.

En casos etnográficos particulares, cualquiera de estos aspectos puede estar representado, o una combinación de ellos, e incluso otros nuevos y por incorporar

aún a la teoría. De ahí que el debate en torno a la naturaleza del sacrificio siga vigente. PM

Véase también RELIGIÓN, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA

sagrado Denota una clase de objetos, eventos y seres que una cultura define como diferentes de los que presenta la realidad común. Como adjetivo, «sagrado» se refiere a una cualidad diferencial, ajena y más importante que cualquiera que quepa al mundo profano. En muchos casos implica un nexo con un orden de existencia invisible o sobrenatural. Una iglesia o un sacerdote pueden ser sagrados por asociación con ESPÍRITUS, ANTEPASADOS o fuerzas mágicas. Los objetos sagrados son comúnmente centrales a todas las religiones como a los rituales seculares. En algunas culturas, aunque no en absoluto en todas, las cosas sagradas se consideran con especial reverencia, unción y temor (Eliade, 1959).

Lo sagrado ha sido siempre tema importante de todos los estudios antropológicos sobre la RELIGIÓN. Émile DURKHEIM (1915) señaló que los objetos sagrados son símbolos del sistema social. Por representar a la sociedad, lo sagrado proporciona un foco tangible para la expresión e inculcación de sentimientos de dependencia en el grupo. La demarcación de este ámbito sagrado, dijo, es la raíz de toda religión. Max WEBER (1946) correlacionó los conceptos de lo sagrado con diferentes tipos de religión. Mientras que las religiones «primitivas» ven lo sagrado como intrínseco a todo el mundo en derredor, las religiones mundiales concentran lo sagrado en unos pocos objetos, deidades y personas, Más recientemente, los antropólogos simbolistas han llevado su atención al significado de los símbolos sagrados. Clifford GEERTZ (1973), por ejemplo, argumentó que los símbolos sagrados contienen complejos mensajes acerca de la sociedad y valores que sirven para que la definición del mundo por una cultura parezca real y justa. AB

Véase también MAGIA, RITUAL, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA, TABÚ.

Otras lecturas Van Gennep, 1960.

salud *Véase* ENFERMEDAD, ANTROPOLOGÍA MÉDICA.

sanciones Respuestas a acciones que violan las normas sociales de un grupo. Estas reacciones pueden ser tanto positivas (aprobatorias) como negativas (condenatorias). En conjunto, las sanciones sociales sirven para mantener el orden social y el control recompensando la conformidad y castigando la DESVIACIÓN, reintegrando la sociedad tras una ruptura. Impuestas por individuos o por el grupo, las sanciones se basan en un orden normativo colectivo y reflejan un sentido compartido de moralidad y de contravención. Las sanciones legales son sólo una de las muchas clases existentes, entre las que se incluyen la presión social y las estrategias de autoayuda (como la venganza).

Estos conceptos tienen su fundamento en la definición clásica de RADCLIFFE-BROWN de sanción como reacción de la sociedad, o de la mayoría de sus componentes, a variedades de comportamiento ya aprobadas, ya reprobadas (1934, p. 205). Su análisis sobre las sanciones sociales se centró en las reacciones de grupo más que individuales y partió del supuesto de que las sociedades poseen normas consensuadas. Radcliffe-Brown entendió que la función de estas sanciones no era otra que restaurar el orden social mediante la reacción colectiva ante un mal comportamiento, que recompusiera la sociedad y le restituyera el equilibrio y la armonía.

Los teóricos, en particular los que trabajan sobre el URBANISMO como modelo de

vida (Wirth, 1938), distinguen entre sanciones formales (impuestas por el estado) e informales (impuestas por los miembros de una comunidad). Las sanciones formales se aplican mayoritariamente en escenarios urbanos e incluyen arresto y encarcelamiento; en las zonas rurales predominan las informales, y comprenden la maledicencia, la adjudicación de motes, las bromas con reflejo práctico y el OSTRACISMO. SEM

Véase también RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS, LEY, ANTROPOLOGÍA LEGAL, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.

Otras lecturas Epstein, 1968.

sangre Es una sustancia corporal que ha adquirido una extraordinaria elaboración cultural, de tal modo que su significado va mucho más allá del que define la serología. La sangre no es nunca «sólo sangre»; indefectiblemente presenta poderosas asociaciones insertas en una variedad de esquemas cosmológicos bien desarrollados que, no obstante, son muy variables entre culturas.

Donde la sangre se considera un potente líquido cuya pérdida es temida abundan los rumores sobre prácticas de vampirismo, como en África del Sur y Central en los tiempos coloniales, en que se creía que los europeos eran vampiros que chupaban la sangre de los africanos (Luise White, 1993). El COLONIALISMO, podría decirse, extraía el líquido vital de África. La pérdida de sangre es simbólicamente problemática, aun cuando no sea médicamente peligrosa. Por ejemplo, entre los kaguru de Tanzania, si hay sangre en el curso de una disputa, a los contendientes se les impone una multa mayor que de no haberla, incluso si la herida es insignificante (Beidelman, 1963).

El poder metafórico de la sangre es evidente también en el papel que desempeña en la RELIGIÓN, y en particular, en el ritual del SACRIFICIO. A lo largo y ancho de África, por ejemplo, se sacrifican ANIMALES domésticos a deidades y ancestros (Heusch, 1985) y es frecuente que se rocíen con sangre los altares (Zahan, 1979). En otras tradiciones religiosas, el sacrificio literalmente sangriento ha sido reemplazado por ofertas simbólicas de sangre (M. Douglas, 1970a), como ocurre en la eucaristía cristiana, durante la que el vino tinto bebido ritualmente por el oficiante se dice transformado por MAGIA en la sangre de Jesucristo (Feeley-Harnik, 1981). Las leyes religiosas son a menudo muy estrictas acerca del tratamiento de la sangre y si es correcto consumirla: los judíos y los musulmanes sólo pueden consumir carne de animales muertos y desangrados cuya sangre es bendecida por la oración en el momento del sacrificio del animal (R. Cernea, 1981).

Lo que se entiende por sangre no es a veces inmediatamente obvio. Por ejemplo, en muchos lenguajes africanos la voz «semen» sirve igualmente para «sangre» (Héritier, 1982, p. 172). Un sistema conceptual semejante se da en Jamaica, donde se cree que hombres y mujeres poseen tanto sangre roja como blanca, aunque sólo la blanca —combinadas las de la pareja en el acto sexual— lleva a la concepción (Sobo, 1993). En otros lugares, incluidas diversas sociedades melanesias (Knauft, 1989), se dice que el feto recibe su sangre de uno solo de sus progenitores (en general la madre), mientras que el resto del cuerpo (especialmente los huesos) proviene de exclusivamente del padre. De este modo se entrelazan sexo y sangre como fuentes metafóricas para una comprensión de base filosófica de la sociedad humana.

Las enfermedades de la sangre o relacionadas con ella son a menudo objeto frecuente de mociones culturalmente específicas, por ejemplo, el valor de una MENSTRUACIÓN con flujo ya caudaloso, ya

escaso en Gales (Skultans, 1988), el vertido de la leche de la madre en Haití (Farmer, 1988), o las causas de la hipertensión entre los ojibwa canadienses (Garro, 1988). En Japón, una ideología clásica muy bien establecida trata del papel de la sangre en la regulación de los cuatro humores del cuerpo y que presta fundamento a curas para los más variados males (Picone, 1989). La hemotransmisión del virus de la inmunodeficiencia humana (HIV) ha hecho al sida particularmente susceptible de elaboraciones culturalmente muy variables (Farmer, 1990; D. Feldmen, 1990).

Las ideas populares acerca de la sangre en la América del Norte actual están tan desarrolladas como en cualquier otro lugar, aunque por ser vehiculadas en un idioma biológico-popular, se tienen con frecuencia por algo más «reales» que las de otras culturas donde se entienden como «simbólicas». Sin embargo, lo que se entiende como sentido común en un marco cultural puede ser cualquier cosa menos común (C. Geertz, 1983, pp. 73-93). Por ejemplo, la fijación norteamericana de que los vínculos «de sangre» —que esencialmente indican conexiones biogenéticas— son reales y, por tanto, permanentes, significa, en palabras de David Schneider (1968, p. 24), que una mujer puede tener un ex marido, pero no una ex madre. De donde que muchas parejas infértiles se resistan a la ADOPCIÓN y recurran a caras tecnologías para crear un feto vía manipulación científica, incluso la «maternidad sustitutiva» (Ragone, 1994), de modo que el niño tenga lo que comúnmente se acepta como vínculo «sanguíneo» (M. Strathern, 1992). En otras sociedades, donde los lazos de parentesco adquieren un carácter manifiestamente social, esta fijación acerca del vínculo sanguíneo parecería, ciertamente, muy simbólica.

Las ideas acerca de la naturaleza de la sangre pueden tener consecuencias más siniestras. En la Europa medieval los judíos fueron perseguidos por los cristianos, quienes les acusaban de dar muerte a niños cristianos para servirse de su sangre para fabricar su *matzoh* (pan ácimo) (Dundee, 1991). La persistencia de las guerras de VENGANZA en partes de la Europa oriental (Boehm, 1984) ha tenido repercusiones devastadoras en los últimos años. Lo mismo cabe decir de las leyes de miscegenia antiguamente en vigor en numerosos países de África del Sur y en muchos estados estadounidenses. La retórica de la «pureza racial», continuamente aireada en la Alemania de Hitler, y las exigencias de pureza étnica en la antigua Yugoslavia recurren sin excepción al argumento de la sangre como símbolo capital, subrayando así el peligro potencial del pensamiento simplista acerca de los humanos en términos de sus nexos de «sangre». AG

Véase también CLASIFICACIÓN, CONSANGUINIDAD, PARENTESCO FICTICIO, TABÚES DE INCESTO, PARENTESCO, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

Otras lecturas Meigs, 1984; V. Turner, 1967.

Sapir, Edward (1884-1939) Edward Sapir fue uno de los más destacados discípulos en los cursos de antropología de Franz BOAS en Columbia. Destaca sobre todo por su labor precursora en el campo de la LINGÜÍSTICA (en particular de las lenguas nativas norteamericanas) y en la ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA. Su interés por el arte y la estética puso los fundamentos de la ANTROPOLOGÍA HUMANISTA.

Sapir nació en Rusia en 1884 en el sento de una familia judía lituana que emigró pronto a Estados Unidos. Creció en Nueva York, fue un alumno brillante y en su momentó pasó a la Universidad de Columbia, donde estudió filología germá-

nica e indoeuropea, verdadero núcleo de la lingüística a comienzos del siglo XX. Sin embargo, no tardó en caer bajo la influencia de Franz Boas y acabó licenciándose en antropología. Realizó numerosos trabajos de campo sobre las lenguas nativas de los indios de California y la Costa Noroeste y se doctoró en 1909, a la edad de veinticinco años.

Sapir fue considerado en su tiempo la figura más prominente en la antropología lingüística, no sólo por su capacidad natural, también por sus extensos trabajos de campo y su educación formal en lingüística clásica (a la sazón muy rara). La mayor parte de sus investigaciones fueron auspiciadas por museos, que con frecuencia esperaban que sus especialistas enriquecieran sus colecciones adquiriendo aquí y allá muestras de cultura material si no sustanciosos caudales de información etnográfica. El enorme interés de Sapir en la lingüística le creó en ocasiones dificultades con sus patronos, más interesados a veces en los objetos palpables que en las teorías.

Su primer cargo académico importante fue como etnólogo jefe del Estudio Geográfico de Canadá en Ottawa en 1910, que ocupó hasta 1925. Fue el precursor de los estudios lingüísticos en las tribus indígenas y desarrolló una teoría de clasificación de todas las lenguas indias de América del Norte, que dividió en seis familias (Sapir, 1990-1991). Además, trabajó intensamente en la integración de la historia con la teoría etnológica (Sapir, 1916).

De gran influencia durante su período canadiense fue la publicación de un texto general sobre lingüística, *Language* (1921), obra que le ganó un merecido reconocimiento internacional y que ya auguraba muchos de los avances en lingüística realizados por otros en los siguientes decenios. (El libro sigue siendo editado y aún con plena vigencia.) La introducción de la tradición boasiana en Canadá por parte de Sapir ha llevado a muchos a considerarle el fundador de la antropología moderna canadiense, reputación manchada (a ojos de los canadienses) por su marcha a Chicago en 1925 para no volver.

En la Universidad de Chicago (1925-1931) y más tarde en Yale (1931-1939), Sapir desplazó su interés por la lingüística hacia el campo de la psicología. Siempre habían sido muchos los campos de estudio que había abordado, pero no fue sino tras abandonar el cerrado ámbito de los museos para entrar de lleno en la vida académica cuando al fin pudo desarrollarlos con plena libertad. Junto con sus amigas Ruth BENEDICT y Margaret MEAD, se le considera el fundador de la escuela CULTURA Y PERSONALIDAD, que se propuso explorar la dimensión psicológica del concepto boasiano de la CULTURA incorporándola a nuevos proyectos de investigación. Pero, en este caso, la mayoría de sus planes fracasaron: el anunciado libro sobre cultura y psicología no fue terminado ni se hizo realidad el instituto de psiquiatría cultural que se había propuesto crear. Sin embargo, sus ideas, publicadas sobre todo en forma de artículos (Sapir, 1949), tuvieron gran impacto, en especial sobre sus alumnos (Sapir, 1994).

Con sus profundas incursiones en la lingüística Sapir puso de relieve importantes relaciones entre el lenguaje y la cultura, la más importante quizás la que se ha dado en llamar la HIPÓTESIS DE WHORF (también conocida como hipótesis de Sapir-Whorf), que indicaba que las formas de lenguaje tradicionalmente establecidas y en uso estructuraban el pensamiento de manera que «el mundo real se construye en gran medida inconscientemente a partir de los hábitos lingüísticos del grupo» (Sapir, 1929a). Y si bien los estudios transculturales siguientes la re-

chazaron mayoritariamente (al menos en su formulación más estricta), el hecho es que se incorporó a la cultura popular como noción firme.

Sapir murió en 1939, pero la influencia de su obra sigue plenamente vigente. Su iniciativa en el sentido de profesionalizar la lingüística no sólo garantizó su posición en la antropología, sino que puso las bases que permitieron su desarrollo como disciplina independiente con proyección directa en todas las lenguas del mundo. La insistencia de Sapir sobre la importancia del estudio de la creatividad de las gentes al responder a las fuerzas históricas y culturales puso las bases de la antropología humanista a mediados de la década de 1970. Su propio interés por las artes, y la poesía en particular, llevó a muchos antropólogos posteriores a demoler las fronteras entre las humanidades y las ciencias sociales. TB

Véase también COMUNICACIÓN, GRAMÁTICA, LINGÜÍSTICA HISTÓRICA, LENGUAJE, HISTORIA DE VIDA.

Otras lecturas Darnell, 1990; Koerner, 1984.

sati Práctica de autoinmolación de las esposas hindúes en la pira funeraria del marido. MR

semántica Se emplea en filosofía, lingüística y antropología para denotar el estudio de los significados en general (Lyons, 1977). Sin embargo, a raíz del creciente relieve adquirido últimamente por el campo de la PRAGMÁTICA, el término ha visto restringido su uso. Hoy puede definirse como el estudio del significado referencial, como el uso del lenguaje para describir o informar, en contraposición a otras aplicaciones deliberadas (funciones) del lenguaje, como la expresión de emociones o el ejercer un efecto en un interlocutor.

Los estudios más destacados sobre el significado se han limitado básicamente al aspecto referencial, suponiéndose que es éste el que desempeña la función más importante para comprender la cognición y el comportamiento humanos (aserto que sería cuestionado por los pragmatistas). Los semanticistas postulan igualmente que el estudio más importante o interesante del significado referencial está libre al máximo de influencias por contexto, definido éste como situación inmediata en la que hablante y oyente tratan de comunicarse y entenderse. Por ejemplo, una frase informativa como «Antonio tiene treinta y cuatro años» puede emitirse en una gran variedad de contextos, donde hablante y oyente (entre otros factores) serán diferentes, pero permanecerá constante el significado referencial.

El ANÁLISIS COMPONENCIAL es quizás el método y la teoría semánticos más famosos en la antropología, específicamente desarrollados para el estudio del significado (referencial) de los términos de parentesco. Tuvo su origen en los trabajos seminales de Lounsbury (1956) y Goodenough (1956) y fue rápidamente adoptado por los lingüistas, que lo aplicaron al estudio de campos léxicos ajenos al parentesco. Básicamente, el objeto de este análisis era extraer de informantes una clase de denotados (identificados en términos de una trama genealógica «universal») que se correspondían con un término de parentesco particular, y a continuación, a partir de esta clase, definir un conjunto de «componentes» o «rasgos semánticos distintivos» cruciales para diferenciar esta clase de denotados de cualquier otra posible en el sistema de parentesco local. El término parentelar se definiría entonces por aspectos semánticos (característicos y, por tanto, distintivos). No es lugar éste para discutir el método en profundidad ni las críticas suscitadas (Bolinger, 1963; D. Schnei-

der, 1984). Sin embargo, el análisis componencial ha perdido considerable influencia en estos últimos años a raíz de las críticas recibidas.

Puede que sea prudente llegar a la conclusión de que la importancia del análisis semántico se ha visto eclipsada por la pragmática, gracias en particular a las críticas de Silverstein (1976) y otros. Algunos filósofos han llegado a sugerir que la semántica no es defendible ni siquiera en principio (Putnam, 1975, pp. 139-152), aunque estos ataques no se han mantenido ni han llegado a convencer en medida suficiente para eliminarla absolutamente como campo de estudio. SC

Otras lecturas Dixon, 1971; Jerrold Katz y Fodor, 1963; Lakoff, 1971; Weinreich, 1972.

semiótica Se decía del estudio general de los SIGNOS, según el filósofo John Locke, del siglo XVII. Sin embargo, la semiótica moderna, también llamada «semiología», fue establecida en el siglo XX por el lingüista suizo Ferdinand de Saussure y por el filósofo pragmatista norteamericano Charles Sanders Peirce.

Saussure (1959) expresó la relación existente entre el signo y su objeto como la que media entre «significante» y «significado». Identificó todos los fenómenos lingüísticos como fenómenos de signos, y estableció así métodos para el estudio de los sistemas de signos no lingüísticos. La teoría de los signos de Saussure postulaba que todos los hablantes de una misma lengua poseen un caudal de saber compartido acerca de la relación existente entre los signos lingüísticos y sus objetos que les permite comunicarse. Llamó a este caudal de saberes «lengua». Y a las variaciones individuales en la lengua, «parole». Lengua y parole constituyen conjuntamente el «lenguaje».

Peirce era un filósofo lógico que exploró la relación entre objeto y significante, así como el proceso que permite comprender su relación, que llamó «de interpretación», lo cual le permitió codificar tres niveles de relación: primario, secundario y terciario. El primero se refiere a la naturaleza intrínseca de los objetos; el segundo alude a la relación entre el objeto y su significante; y el tercero, a la relación entre objeto, significante y modo de interpretación (Peirce, 1931-1958). La concatenación de estas relaciones produce una taxonomía muy compleja de signos en los escritos de Peirce, pero un esquema simplificado mediante términos como «icono», «índice» y «símbolo» ganó amplia aceptación y fue popularizado por contemporáneos de Peirce como, por citar sólo uno, Charles Morris (1938).

Un icono se parece a la cosa que representa (una imagen de un árbol), expresando así una relación primaria. Un índice entraña una relación intrínseca con la cosa que representa (una veleta indicadora de la dirección del viento), expresando así una relación secundaria. Un símbolo se relaciona con el objeto que representa en virtud de un convenio o acuerdo previos (la voz «árbol» representa a un árbol en virtud de un acuerdo de los hispanohablantes), expresando así una relación terciaria. El proceso de convenio o acuerdo subyacente a la construcción de símbolos es el modo de interpretación y se deriva de procesos culturales.

El antropólogo Leslie WHITE (1940, 1949) llamó a los seres humanos «animales simbolizantes», y otros investigadores han señalado que la capacidad de hacer uso de signos, o semiosis, es una facultad humana básica y puede que singular. Se ha prestado especial atención al uso humano de símbolos, dado que requieren del modo de interpretación, culturalmente dependiente, para su viabilidad. Recientes experimentos de comuni-

cación con chimpancés y otros grandes simios han cuestionado la unicidad de los humanos en el uso de símbolos, dado que algunos de estos animales, según se postula, han aprendido a valerse de muestras no icónicas para comunicarse con humanos. Otros han aprendido los rudimentos del Lenguaje de Signos Americano (Ameslan), el principal entre los sordos norteamericanos. Un chimpancé, Kanzi, no habla pero ha aprendido a reconocer el lenguaje humano (Savage-Rumbaugh, 1986). Actualmente la opinión acerca de si estos primates usan verdaderamente del lenguaje o meramente reproducen un adiestramiento basado en un proceso estímulo-respuesta sigue dividida (Wallman, 1992).

Tanto si la capacidad de servirse de signos es únicamente humana como si no lo es, lo cierto es que los humanos poseen un enorme y elaborado repertorio de fenómenos semióticos en sus culturas. El mero estudio del lenguaje es ya una empresa muy compleja. Semiólogos como Umberto Eco (1976) han aplicado a prácticamente todas las áreas del quehacer humano la investigación semiótica, uno de cuyos aspectos más importantes reside, desde Saussure, en darse cuenta de que la mayoría de los signos no existen de forma aislada, sino organizados en sistemas caracterizados por «oposiciones», esto es, un conjunto de contrastes cognitivos que diferencian cada signo de los restantes del sistema. Así, un signo dado se interpreta más bien por lo que no es que por lo que es. La totalidad de contrastes constituye una «estructura», y el estudio de una institución cultural (como el parentesco) o un producto (como un mito) basado en el descubrimiento y análisis de la estructura se llama «ESTRUCTURALISMO». El estudio de la semiótica ha estado, pues, inextricablemente vinculado a este método analítico (véase T. Hawkes, 1977), en particular del modo en que se presenta en los análisis estructurales de Claude LÉVI-STRAUSS.

La semiótica ha ejercido una gran influencia en la teoría literaria y en la psiquiatría desde la segunda guerra mundial, en parte debido al prominente papel que tienen los símbolos en la psicología humana, la literatura y el arte. En Francia, un poderoso movimiento intelectual ha tenido por fundamento una fusión de teoría literaria y psiquiátrica, movimiento que a su vez se ha propagado por todo el mundo. Entre sus teóricos principales destacan Roland Barthes, Jacques Derrida, Michel Foucault, Julia Kristeva y Jacques Lacan. WBe

Véase también COMUNICACIÓN, POESÍA, PRAGMÁTICA, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

Otras lecturas Sebeok *et al.*, 1964.

sexo El estudio antropológico del comportamiento sexual se centra en la interacción de los factores biológicos, psicológicos y culturales que favorecen el impulso erótico, la atracción sexual y el comportamiento apropiado al respecto en todo el mundo (D. Davis y Whitten, 1987).

La investigación del comportamiento sexual a principios del siglo XX en las sociedades no occidentales era a menudo muy fragmentaria, de carácter sobre todo impresionista y, sencillamente, equivocada. En la década de 1950, los estudios antropológicos de la sexualidad se basaban fundamentalmente en investigaciones culturales comparadas y en etnografías con objeto de explorar el comportamiento sexual. Esta metodología produjo no pocas descripciones, con frecuencia puramente mecánicas, de prácticas sexuales premaritales, juegos eróticos y lances extramaritales (C. Ford y Beach, 1951). Algunos de los hallazgos más interesantes son: (1) en la mayoría de las sociedades, los hombres se interesan más por obtener un orgasmo rápido

que en preámbulos pausados; (2) la modestia sexual se da con carácter panhumano; (3) toda cultura reconoce y comprende implícitamente la combustibilidad erótica de compartir comida entre sexos; (4) la impotencia masculina se asocia con culturas sexualmente muy restrictivas; (5) en muchas sociedades se tolera el sexo premarital siempre que no cause el embarazo de la mujer; (6) el beso es menos común que la manipulación oral y manual de los genitales; (7) la moralidad sexual guarda «en toda sociedad una relación directa con el grado en que se superponen las relaciones sexuales y reproductoras» (Frayser, 1985, p. 380); (8) la violación es más común en las culturas con un alto grado de violencia interpersonal y de segregación sexual (Sanday, 1981b); (9) «los antropólogos rara vez han estudiado el grado en que el envejecimiento afecta a la sexualidad» (D. Davis y Whitten, 1987, p. 76); y (10) el comportamiento sexual real rara vez observa las convenciones de la moralidad pública.

La fuerza de la investigación transcultural –la determinación de modelos generales– es también su limitación. Atendiendo a la pauta normativa general e ignorando las excepciones implícitas se pasaba por alto el significado del comportamiento sexual en una cultura específica. Los antropólogos han tratado de corregir este sesgo metodológico produciendo algunos estudios etnográficos casuísticos que exploran de qué modo las nociones de la sexualidad sirven como medio primario de organización de la vida ordinaria (Crocker, 1990).

Recientemente, los psicólogos y antropólogos evolutivos se han propuesto conocer las fuerzas que explican la universalidad de las diferencias sexuales en el afán por obtener satisfacción erótica y romántica (Symons, 1979). Así, han encontrado que a la mayoría de las mujeres les interesa conocer la ambición, la diligencia, los ingresos, la posición y la generosidad masculinas, mientras que los hombres se centran en pruebas de fertilidad femenina, como juventud y salud, exclusividad sexual, capacidad reproductora e inversión parental. Estas diferencias por sexo explican la «asimetría básica del encuentro sexual que confiere a la mujer, especialmente antes del matrimonio, una notable preponderancia para presentar sus demandas al hombre» (LeVay, 1993, p. 13). La propia biología propicia despliegues eróticos diferenciales y de efectos claros.

La fascinación y motivación de los humanos por el sexo acentúa el problema de cómo regular y controlar la sexualidad. Todas las culturas tratan de mitigar los potencialmente nocivos poderes del deseo sexual mediante su integración en la institución marital o familiar. De ahí que todas las prácticas sexuales funcionen dentro de alguna clase de sistema moral (Davenport, 1971).

Todas las sociedades presentan cierta medida de actividad sexual extramarital, menor en las mujeres casadas y mayor en los hombres de igual estado. En general, las relaciones sexuales extramaritales son las «más estrictamente prohibidas en todas las sociedades» (Frayser, 1985, p. 209). Son las sociedades CAMPESINAS las que poseen los códigos más estrictos de regulación de la conducta premarital y marital, y las SOCIEDADES DE BANDAS tienen las más abiertas y laxas en este sentido.

Las actitudes culturales ante el comportamiento sexual comprenden desde una honda aprensión (u orientación sexual negativa) hasta el enfoque abierto y natural (u orientación sexual positiva). Las comunidades sexopositivas suelen ser pequeñas, con «sexualidad libre de las restricciones del matrimonio concertado, la religión centralizada, los derechos de

propiedad y el control político» (Gregor, 1985, p. 5). Cualquiera que sea su complejidad social o posición oficial frente a la satisfacción erótica, la mayoría de las culturas son chocantemente ambivalentes en lo que se refiere a la sexualidad y su lugar en la vida diaria (Broude, 1975). Ninguna cultura es del todo feliz o se siente plenamente satisfecha con su síntesis o conciliación de amor y sexo, que todas tratan de conseguir. Tanto en la metrópolis tecnológica como en el ámbito tribal, en la ciudad industrial o en el poblado agrícola persiste la tensión entre las costumbres sexuales y las proscripciones relativas al contexto apropiado, ya de los actos sexuales, ya de las manifestaciones de amor romántico. La ambivalencia priva en la tribu amazónica de los mehinaku, donde el goce sexual es objeto de discusión abierta, pero se ridiculizan las declaraciones públicas o privadas de amor; los fulbe de Nigeria, en cambio, alientan la búsqueda de variedad sexual y, así, se revelan constantemente sorprendidos cuando alguien se inclina por una relación emocional o sexualmente exclusiva. Entre los taita de Kenia, hombres y mujeres no se sientan juntos a la mesa: se trata de un modo común de establecer y mantener las polaridades masculina y femenina claras y bien marcadas, y también de reducir las ocasiones de vinculación romántica (Jankowiak, 1995).

Las ambigüedades que rodean a hombres y mujeres que buscan satisfacción sexual e intimidad emocional se manifiestan de modo ejemplar en los dos modelos de expresión pasional prevalentes. El modelo polinesio gira en torno al disfrute de la sensualidad erótica a través de las referencias e imágenes sexuales en la jerga común. Como con cualquier otra forma del habla, el uso de imaginería sexual tiene numerosas connotaciones: chanza bienhumorada, deseo sexual real, secreta vinculación emocional o ambivalencia respecto del sexo opuesto. Es significativo que las culturas a favor del modelo polinesio reprueben las expresiones públicas de amor y las muestras de intimidad emocional, comportamientos que se considera materia privada entre individuos. Por el contrario, el modelo norteamericano se organiza en torno a la noción del AMOR ROMÁNTICO idealizado, que aprueba y glorifica las muestras públicas de afecto en el habla y el comportamiento siempre que no sean manifiestamente sexuales. Aunque las metáforas románticas conforman el lenguaje de cortejo preferido, se entiende que por su significado e implicaciones pueden abarcar desde el deseo puro al afecto interesado. Si examinamos el registro histórico, es obvio que los primeros etnógrafos y exploradores ignoraron o interpretaron mal las numerosas formas de afiliación posibles dentro y fuera del encuentro sexual.

Los primeros investigadores fueron menos atentos incluso a la HOMOSEXUALIDAD como orientación sexual y estilo de vida. Los antropólogos han empezado a estudiar la preferencia erótica por alguien del mismo sexo como fenómeno a la vez biológico y cultural. Sin embargo, el estudio se ha visto limitado por problemas metodológicos y teóricos determinantes de un enfoque sesgado hacia la homosexualidad masculina más que femenina (Gregersen, 1983, p. 81). Además, «los factores responsables de la orientación sexual de una persona siguen siendo en gran medida desconocidos» (LeVay, 1993, p. 129).

Hay muchas formas de comportamiento genérico cruzado, como la mujer «viril», el BERDACHE travestido y los trastornos de identidad genérica (transexualismo), en todo el mundo (Whitam, 1987). La frecuencia relativa con que aparece en el mundo este cruzamiento genérico en lo

tocante al comportamiento suscita interesantes preguntas acerca del juego entre, por una parte, los factores biopsicológicos que afectan a la percepción de estímulos, y por la otra, a las actitudes culturalmente modeladas que estructuran el marco de la acción social.
Hasta la fecha, el estudio de los antropólogos culturales sobre el comportamiento sexual se ha enfocado de modo más particularista que comparativo. Los estudios regionales y tópicos son todavía raros (D. Davis y Whitten, 1987). WJ
Otras lecturas Buss, 1994; Gregersen, 1994; Herdt, 1994; Opler, 1965.

sibs Se dice de CLANES o grupos de clanes con vínculos de sangre. Término hoy obsoleto. MR

signo En el sentido más simple, signo es cualquier cosa que se entiende representativa de algo para alguien. Un signo sólo puede entenderse como *tal* cuando guarda relación con lo que representa. Por consiguiente, la naturaleza del signo viene determinada por esta relación más que por una cualidad esencial que pueda poseer. Además, la relación entre un signo y su objeto no es intrínseca, sino construida por un evaluador externo.
Los signos pueden ser percibidos. Objetos concretos, olores, sensaciones táctiles, palabras escritas o dichas, sonidos, dibujos y gestos son algunas de las muchas cosas que pueden servir como signos. Y las cosas que éstos representan, en cambio, son de naturaleza ilimitada. También pueden ser muy concretas, como una roca o un árbol, o sumamente abstractas, como una emoción o un teorema matemático o una frase musical. Así, los signos son una herramienta excepcionalmente importante en la interacción humana, ya que permiten a los actores concretar y transmitir a otros experiencias personales del mundo, abstracciones mentales e información sobre emociones y otros estados internos.
El LENGUAJE humano es el sistema de signos más complejo que existe, aunque los humanos también se sirven de muchos signos extralingüísticos. El lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1959) y el filósofo pragmático norteamericano Charles Sanders Peirce (1931-1958) son en general reconocidos como los fundadores del estudio moderno de los signos, llamado «SEMIÓTICA» (o «semiología»). Wbe
Véase también COMUNICACIÓN, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

sistema de cargos Conjunto de atribuciones rituales o civiles jerarquizadas vigentes en determinadas comunidades campesinas de Mesoamérica. Estos cargos se establecen bajo la advocación de santos de la Iglesia católica romana. Todos los adultos de estas comunidades procuran detentar uno u otro en el curso de su vida, aumentando el prestigio de la persona a medida que asciende de categoría, como aumenta igualmente el coste implícito en las obligaciones del cargo, a veces enorme. El sistema de cargos sirve, pues, como mecanismo nivelador que impide la acumulación diferencial de riqueza por las familias. MR
Otras lecturas Frank Cancian, 1965.

sistemas alimentarios Representan la interrelación de todos los aspectos alimentarios desde la producción hasta el consumo; la ecología de la producción alimentaria y la comercialización; la clasificación de los alimentos y las reglas sociales de su distribución; las consecuencias nutricionales y sanitarias de determinados modelos alimentarios, en especial compartidos; y también los contextos políticos de las estrategias de producción y consumo alimentarios (Messer, 1984).
Los sistemas alimentarios configuran DIETAS culturalmente establecidas de

modo que las sociedades y los individuos adquieran las cantidades y combinaciones de nutrientes correctas para satisfacer sus necesidades nutricias esenciales. Y éstas han sido examinadas de muy diferentes maneras: la ARQUEOLOGÍA ha contrastado el crecimiento poblacional y el ascenso y caída de las civilizaciones con la transformación de las especies alimentarias, tecnologías de producción y procesado, y gestión de los recursos hidráulicos (Flannery, 1973). El MATERIALISMO CULTURAL ha entendido que los cambios alimentarios relacionados con la ecología pueden asociarse con los experimentados en el poder político-económico (Harrsi, 1979; Harris y Ross, 1987a). La ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA se ha centrado en las dimensiones dietéticas del mito y del folclore, del ritual y de la identidad social (L. Hanks, 1972; Manderson, 1986), y la antropología LINGÜÍSTICA ha reunido y analizado las «etnoclasificaciones» indígenas de las especies alimentarias, ambientes productivos, nutrición y salud y «códigos alimentarios» como marcadores sociales de clase, casta y etnia (Farb y Armelagos, 1980; M. Douglas, 1984). En la ANTROPOLOGÍA MÉDICA y en la nutricional, los investigadores han combinado los análisis científicos y folclóricos para cartografiar los cambios dietéticos y sus consecuencias para la salud en el plano individual, doméstico, comunal, nacional y global (Quandt y Ritenbaugh, 1986; Pelto *et al.*, 1989).

Estudios etnográficos

Éstos han propiciado análisis de «estrategias recolectoras óptimas» de pequeños grupos, agricultura y dieta de comunidades, y dimensiones nutricionales, políticas y semióticas de las dietas complejas en los países industrializados. Las etnologías centradas en la alimentación, como la de los tikopia (R. Firth, 1936), los dobu (Fortune, 1932) y los massim (Michael W. Young, 1971) describen sociedades donde el parentesco, el género y las relaciones sobrenaturales intervienen en el plano alimentario para fijar prescripciones y proscripciones (tabúes) en relación a qué y con quién debe comerse.

Las etnografías del FUNCIONALISMO británico clásico consistían generalmente en estudios de comunidades dentro del marco de una economía nacional o colonial superior. En su mayoría estudiaban el ecosistema local según era gestionado conforme a las costumbres locales e identificaban qué factores reducen la producción alimentaria, la disponibilidad doméstica de alimentos y la nutrición individual. La más conocida es la de Audrey RICHARDS (1939) sobre política, agricultura y malnutrición entre los bemba de Rodesia del Norte (Zambia), que analiza con detalle los sistemas de cultivo rotatorio del mijo con intercalamiento de otras especies y actividades recolectoras estacionales, las reglas culturales de categorización de productos básicos (se prefería el mijo al maíz por su mayor rendimiento y capacidad de prevenir las hambrunas), etc. Considera asimismo cómo se establecían el racionamiento y las restricciones de distribución en tiempos de escasez. Y, por supuesto, también describe las consecuencias nutricionales (funcionales) de estas estrecheces en cuanto a la producción y el consumo: los agricultores sufrían hambre y agotamiento durante la estación de siembra y no podían incrementar la producción. Los británicos habían desplazado a muchos hombres para el trabajo en las minas, dejando a las comunidades locales con una notable escasez de mano de obra, un notorio deterioro de la situación alimentaria y un ciclo de desnutrición.

El impacto del contexto mayor político-económico y tecnológico sobre los siste-

mas alimentarios ha sido estudiado en obras históricas y etnográficas centradas en: la difusión intercontinental, como el «intercambio colombiano» de cultivos alimentarios (N. Foster y Cordell, 1992); intensificación de la agricultura o involución (C. Geertz, 1963c), la historia cultural de las dietas nacionales (Chang, 1977); Eugene N. Anderson, 1988) y la importancia para el individuo de determinados cultivos, como e azúcar (Mintz, 1985). También los antropólogos han atendido a este aspecto de la economía política (Harris y Ross, 1987b), gestión de la energía (Rappaport, 1967: R. Thomas, 1973), gustos y simbolismo (J. Goody, 1982), y asignación intradoméstica de recursos (Sharman *et al.*, 1991). Los estudios activamente orientados se centran crecientemente en las condiciones en que ya las unidades domésticas, ya las comunidades, se integran en la economía alimentaria nacional a gran escala, destacando al efecto los fracasos de las políticas de desarrollo y de ayuda alimentaria de carácter internacional y naturaleza impersonal (Hush Ashmore y Katz, 1989-1990).

El Instituto de Investigación de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social (UNRISD) ha investigado las consecuencias ecológicas, mercantiles, socioeconómicas, socioculturales y nutricionales-sanitarias de las tecnologías basadas en semilla-agua-abonos químicos de la revolución verde en Indonesia, India, Malasia, México, Bolivia, Sri Lanka y las Filipinas (Hewit de Alcántara, 1994). Estos análisis de los sistemas alimentarios se apartan de otros estudios realizados en el marco de la revolución verde en que examinan al mismo tiempo el impacto de las nuevas tecnologías sobre la dsitribución de recursos, el medio natural y los agricultores de diferentes estratos sociales, que pueden resultar más vulnerables a las fluctuaciones del mercado internacional o a la manipulación política de resultas de los cambios en la producción, representados por la dicotomía entre cultivos de subsistencia o cultivos de gran valor económico. Los análisis de los sistemas alimentarios llegan más lejos que otras estimaciones de valor al uso, principalmente por parte de economistas políticos que se centran en la producción o el consumo, o en ambos, pero no consideran la totalidad de las variables en juego. Atienden al impacto de las políticas alimentarias de nivel superior en los niveles o escalas sociales inferiores y aportan críticas actualizadas de los regímenes, ora occidentales ora comunistas-socialistas. Al margen, no obstante, de las diferencias ideológicas, ambas modalidades de régimen parecen preocuparse más por el poder que por el bienestar de la gente (Barraclough, 1991).

Estudios bioculturales de la nutrición y las costumbres alimentarias

Se entiende por éstas las nociones y comportamientos que inciden en lo que come la gente y comprenden las definiciones culturalmente específicas de qué constituye comida y qué no, la jerarquización de los alimentos deseables, su preparación y COCINA, y como se constituye ésta con todos los elementos enunciados. Comprenden también campos de interacción social como reglas de distribución (incluido el intercambio ritual) y el comensalismo obligatorio o prohibido. Las reglas que prescriben o proscriben alimentos específicos individualizan con frecuencia a determinadas categorías sociales (en especial mujeres en edad reproductiva y niños jóvenes) y a menudo hacen que el saber local sobre las consecuencias nutricionales de determinadas dietas entre en clara contradicción con el científico.

Los antropólogos bioculturales han combinado los análisis folclóricos, tecnológi-

cos y nutricionales de los mdelos de consumo humano para definir la evolución de los hábitos alimentarios en general (Ritenbaugh, 1978). Temas clave al respecto son las consecuencias biológicas de dietas particulares en los individuos y el impacto de las características biológicas humanas en la selección y el proceso culturales de los alimentos. Dado que los hábitos alimentarios evolucionan con el tiempo, una cuestión capital es si el fenómeno es «adaptativo», es decir, si contribuye a la mejor alimentación de una población humana o si mantiene su nivel con menos esfuerzo sobre los recursos que ofrece el medio. La casuística se centra en cómo hace un grupo cultural que una planta particular, un animal o un microbio tengan valor nutricional en su dieta. Por ejemplo, los pastores mediterráneos que no pueden digerir la leche aplican su tecnología tradicional de la fermentación para convertirla en yogur, materia digerible que amplía la vida nutricional de la leche. Los cultivadores de maíz del hemisferio occidental tratan con álcali el grano mezclándolo con cenizas o hirviéndolo con piedra caliza para facilitar su ulterior elaboración y que sea más digerible y nutritivo.

Más problemáticos son los cambiantes valores dietéticos y «adaptativos» de especies alimentarias particulares, aromas o texturas, en especial dulces y grasas. A diferencia del amargo, el sabor dulce se asocia en la Naturaleza con alimentos agradables y deseables que no son venenosos y representan una copiosa fuente de calorías. Los humanos parecen mostrar una preferencia innata por lo dulce (incluida la leche materna) que favorece una estado de buena nutrición (Messer, 1986). Pero a medida que el azúcar refinado sustituye en gran medida a otros azúcares más nutritivos, el gusto biológico y cultural por los alimentos dulces «inocuos», adaptativos, «de alto valor energético» puede entrañar un riesgo para la salud. De manera similar, el gusto por las grasas como fuente rica en energía y portadoras de vitaminas liposolubles tenía gran sentido adaptativo en el pasado para los individuos dedicados al merodeo recolector y otros sometidos a dietas restringidas. Pero el abuso de las grasas en las SOCIEDADES INDUSTRIALES contribuye a la obesidad y a las enfermedades cardiovasculares. La demanda más general de carnes, fuentes concentradas de nutrición de calidad, reduce asimismo la tierra y el agua disponibles para la producción de alimentos vegetales y de los recursos de grano para consumo humano.

Las implicaciones de la manifiesta capacidad de los humanos de sobrevivir con cantidades subóptimas de comida ha sido objeto de considerable debate (Messer, 1989b). El comer poco en la infancia se traduce en una menor talla de los individuos adultos, más enfermedades y menos actividad a lo largo de la vida. Pero la resolución de comer menos puede reforzarse culturalmente en ambientes difíciles confiriendo valor positivo al control del apetito y a la delgadez mediante principios de moderación en tiempos normales y de renuncia en períodos de ayuno preestablecidos. Las poblaciones hindúes y musulmanas del sur y sureste asiáticos, y los nativos norteamericanos, fomentaban y celebraban la capacidad de ayunar periódicamente, antes de la modernización, porque preparaba a las gentes para superar las carestías y hambrunas que pudieran producirse. Los antropólogos modernos dedicados al estudio de los aspectos nutricionales de los pueblos ponen en tela de juicio la rapidez de estos cambios; aunque de carácter adaptativo frente a la escasez en el plano poblacional, pueden ser nocivos para los individuos e innecesarios en contextos modernos, donde la comida no escasea.

El acceso a alimentos comercializados y la renta generada por el empleo no agrícola o derivada de la subvención estatal forman ya parte creciente incluso de los más primarios sistemas alimentarios rurales. Sin embargo, esta diversificación y descentralización no se ve secundada en los sistemas de PRODUCCIÓN ALIMENTARIA que con la modernización tienden a centrarse en el monocultivo y son, por tanto, más vulnerables si éste fracasa. Por otra parte, la demanda de efectivo por parte de los gobiernos y propios agricultores puede hacer que aumente la producción de cultivos de fácil comercialización, como los cacahuetes en detrimento de los granos tradicionales, y que destruya la simbiosis tradicional entre ganaderos y agricultores (Franke y Chasin, 1980).

Las normas de distribución alimentaria pueden crear canales por los que los menos favorecidos reciban alimentos, ya sea en épocas normales o en tiempos difíciles. Sin embargo, estas vías pueden ser indicadores de penuria: a medida que se reducen los recursos merman igualmente las iniciativas hospitalarias y las gentes tienden a comer solas para no tener que compartir. El resultado último de la escasez de comida y la insuficiencia de las raciones es la desnutrición, la enfermedad y la muerte. Las dietas desequilibradas, en particular con deficiencia de micronutrientes, pueden afectar a la salud y al funcionamiento social de comunidades enteras. La falta de yodo, históricamente endémica en muchas regiones montañosas, retrasa la vida sociocultural y la producción económica (Greene, 1977). La deficiencia de vitamina A propicia la ceguera. Algunas carencias de micronutrientes características de las dietas escasas y monótonas de algunas localidades se mitigan actualmente gracias a la mayor integración de los mercados y a la descentralización alimentaria. Sin embargo, la mayor dependencia de las fuentes alimentarias del mercado aumenta la probabilidad de que se abandonen los modelos dietarios adaptativos en favor de artículos relativamente más caros, menos nutritivos pero más populares, como la Coca-cola, o de dietas nutricionalmente menos diversificadas y basadas en especialidades menos recomendables, como el arroz refinado en sustitución del integral.

La dependencia de los MERCADOS supone, pero no garantiza, un suministro continuo y fiable de alimentos, así como la posibilidad generalizada de adquirirlos. El acceso a los mercados de trabajo y productos en contexto con las preferencias alimentarias culturales configura en gran medida las estrategias de subsistencia y la vulnerabilidad doméstica y comunal frente a los riesgos climáticos y políticos locales. Por ejemplo, decisiones políticas pueden limitar las opciones de mercado de los refugiados y forzar a esta población de desplazados a depender enteramente de la ayuda (Harrell-Bond, 1986). En el mundo moderno, el aislamiento de los mercados puede ser tan oneroso desde el punto de vista alimentario como los factores ecológicos naturales. EM

Véase también AGRICULTURA, TABÚ ALIMENTARIO, HAMBRE.

Otras lecturas Clark y Brandt, 1984; Fitzgerald, 1976; Rindos, 1984; Robson, 1980.

sistemas bifraccionados Dividen a la sociedad en dos categorías sociales determinadas por la DESCENDENCIA, consistente cada una en la mitad de los CLANES de dicha sociedad. Las dos fracciones desempeñan a menudo roles rituales complementarios. Estas fracciones pueden servir igualmente de base al sistema de intercambio matrimonial directo exógamo, en el que los hombres de una fracción desposan a las mujeres de la otra y viceversa. MR

Otras lecturas Maybury-Lewis y Almagor, 1989.

sistemas centralizados En las SOCIEDADES COMPLEJAS organizadas alrededor de nudos centrales representan el conjunto de conductos por los que fluyen bienes, materiales, información, decisiones y poder. La estructura del sistema permite que algunos individuos o grupos ejerzan cierta medida de poder desde su posición central. Por tanto, todo intento de establecer un sistema central y de lograr su control implica competición política. Los sistemas centralizados varían en la envergadura de su organización, en la institucionalización de su estructura y en el grado de solapamiento entre ellos.

El centralismo es una dimensión política crítica para las sociedades complejas. Cuando un sistema centralizado canaliza el flujo de bienes e información a través de un nodo central, el control sobre éstos se traduce inmediatamente en poder social. Estos cauces centralizados se dan de muchas formas en las sociedades humanas. Una sencilla y concreta es, por ejemplo, un canal de riego y sus SISTEMAS HIDRÁULICOS asociados. El agua es centralmente desviada desde una fuente o riachuelo, discurre por un canal primario y es nuevamente desviada desde éste a través de acequias secundarias que la llevan hasta los campos de cultivo. La administración de un sistema de riego representa el control inmediato y directo de la producción subsistencial de los agricultores afectados. El control del caudal de agua es un instrumento usado para movilizar el trabajo y la producción de los agricultores como «renta» por usar el sistema de riego.

El intercambio de objetos y materiales a través de un entramado social puede ser más o menos centralizado. La redistribución representa el pago institucionalizado de bienes y servicios en un centro, como el constituido por los JEFES, quienes seguidamente los asignan de acuerdo con sus estrategias políticas (K. Polanyi, 1975). Los mercados centralizan la transferencia de bienes a través de puntos centrales jerarquizados (Carol Smith, 1976; véase TEORÍA DE PUNTO CENTRAL). Las jerarquías políticas y religiosas son instituciones que implican un centro de decisiones, detentan el saber y poseen objetos y propiedades especiales (Maquet, 1961). Asociadas con las instituciones centrales de la economía, la sociedad, la política y la religión aparecen las jerarquías arbitrales.

En el CAPITALISMO subyace al sistema político de dominio la propiedad clasista de la tecnología de la producción (Marx y Engels, 1888). Althusser (1971) señaló que un aparato estatal ideológico que engloba escuelas, iglesias y similares es una institución formal creada por la elite dirigente para desarrollar y consolidar una ideología de clase dominante. La administración de las escuelas e instituciones religiosas controla la instrucción y los actos rituales para presentar una ideología en la que se legitima la ESTRATIFICACIÓN social. Los sistemas centralizados del ESTADO funcionan en consecuencia para mantener (reproducir) sistemas de inequidad. El conflicto político (CLASE) trata de controlar los sistemas centralizados de la economía e ideológicos que postula mediante diferenciales de poder y dominio por una clase dirigente. Barry Barnes (1988) afirmó que el poder social proviene de la distribución del saber, y que el control centralizado de éste apoya al sistema político centralizado. La falta de control sobre el saber social, por otra parte, genera sistemas políticos descentralizados.

Uno de los elementos más intrigantes en los estudios comparativos de la sociedad humana es la relación entre escala y je-

rarquía. La amplitud de la escala de integración política implica el desarrollo y la reestructuración de una jerarquía central de decisores (G. Johnson, 1982). El desarrollo de instituciones más complejas requiere de sistemas financieros centralizados a través de los cuales se movilizan y distribuyen los bienes en apoyo de las actividades de las instituciones dirigentes (D'Altroy y Earle, 1985). La escala de una institución se traduce en el grado de centralismo de los cauces de los recursos y de la información.

Para comprender el carácter dinámico de una sociedad hace falta investigar el solapamiento entre diferentes sistemas centralizados. Entre colectivos de escala relativamente pequeña basta una jerarquía única y general de jefes para atender a toda la gama de asuntos económicos, políticos y religiosos. Los jefes tratan de ser dirigentes absolutos que pretenden dirigir centralmente las actividades de la comunidad. (Earle, 1978). Con el desarrollo de sistemas de estado más complejos, para resolver los problemas de escala, las instituciones centralizadas se especializan y diferencian internamente (H. Wright, 1984). Entonces es posible hablar de diferentes fuentes de poder —económico, militar, político y religioso— asociadas con los diferentes sistemas centralizados del estado. El poder puede ser entonces multicéntrico y controvertido en diferentes palestras (Mann, 1986). Estos sistemas pueden constituirse entonces en lo que se ha dado en llamar una heterarquía (Crumley, 1987). TE

Otras lecturas Glassman, 1986; A. Johnson y Earle, 1987; Lenski, 1966, E. Wolf, 1982.

sistemas de alianzas Sistemas creados por el intercambio regular de cónyuges entre linajes y clanes, o bien por otras clases de matrimonio. En un vínculo de este tipo se puede decir que los linajes mantienen una relación de afinidad permanente (véase AFINES). Un sistema de alianzas en que el intercambio de las parejas de cónyuges está ligado a la jerarquía de los linajes recibe el nombre de *«alianza asimétrica»*. En estos sistemas, el linaje que entrega a la esposa (sistemas hipógamos) o el linaje que toma a la esposa (sistemas hipérgamos) tienen un estatus superior. Una entrada de la obra, TEORÍA DE LA ALIANZA, subraya la importancia de estas relaciones de intercambio permanente en la conservación de las relaciones sociales, por encima del interés en la descendencia que ha prevalecido tradicionalmente en la teoría del parentesco (Lévi-Strauss, 1969a). MR

sistemas de clasificación de parentesco Constituyen terminologías de parentesco donde los parientes lineales y colaterales se agrupan bajo un apelativo común. Madre y hermana de la madre pueden ser llamadas con el término único «madre», como en los SISTEMAS DE PARENTESCO HAWAIANOS. Estos sistemas atrajeron muy pronto el interés de estudiosos como Louis Henry MORGAN (1871), quien entendió que podían aportar evidencia de un postulado estadio evolutivo de MATRIMONIO GRUPAL. La hipótesis se basaba en el falso supuesto de que el uso de términos comunes era prueba de que las gentes «primitivas» inicialmente no podían distinguir a sus padres o madres verdaderos de otros parientes. Que los curas célibes pudieran ser llamados «padres» y los monjes y monjas «hermano» y «hermana», respectivamente, sin originar confusión en muchas regiones fue obviamente pasado por alto en la discusión del tema. MR

Véase también SISTEMAS DE PARENTESCO DESCRIPTIVOS.

sistemas de edad Emplean una serie de categorías fijas (*grados de edad*)

por las cuales pasan sucesivamente todos los individuos en tanto que miembros de *clases de edad* o *conjuntos de edad* distintos. Aunque estos términos tiendan a ser empleados indistintamente en la literatura antropológica, Bernardi (1985) señaló que los grados de edad (categorías) son sensiblemente distintos desde un punto de vista conceptual de las personas (grupos, conjuntos o clases de edad) que se sitúan en ellos.

Si bien la edad constituye un criterio importante para determinar la categoría o el estatus en todas las sociedades, los conjuntos formales de edad no lo son. Éstos se encuentran casi únicamente en sociedades patrilineales con organizaciones políticas acéfalas y se usan principalmente para organizar a los hombres. (Los sistemas de edad femeninos son reflejos inexistentes o débiles de sus equivalentes masculinos, puesto que las mujeres suelen adquirir sus derechos y sus obligaciones sociales de manera individual mediante el matrimonio y la maternidad.) Los sistemas de edad se han encontrado en el África subsahariana, especialmente en el este de África donde asume su forma clásica, entre los indios de Norteamérica y en la Amazonia (F. Stewart, 1977). Los sistemas fundados en la edad entendida como clase se distinguen porque abarcan cualquier aspecto y se extienden a lo largo del ciclo completo de la vida adulta. Cada categoría posee su propio ámbito de competencias, derechos, deberes y obligaciones, ocupando cada una de ellas un rol social diferenciado. Asimismo importa el hecho de que el sistema, dentro del cual se desenvuelve cada clase, asigna un conjunto de obligaciones que deberán ser asumidas por todos y cada uno en tanto que miembros de un grupo: ningún individuo, por muy dotado que esté, puede asumir más responsabilidades que las que le correspondan como parte de su conjunto de edad; ni tampoco ningún individuo, por más incapaz que sea para cumplir con su nuevo estatus, puede ser apartado por ello. Un ejemplo clásico se encuentra entre los masai de Kenya y Tanzania, donde hay cuatro grandes conjuntos de edad, cada uno de ellos de unos 15 años de duración. Los jóvenes varones entre los 15 y los 20 años son iniciados mediante la circuncisión en el primer grupo como guerreros (*moran*), subdividido en secciones de jóvenes y de veteranos en función del tiempo transcurrido desde que fueron iniciados. Al no permitírseles el matrimonio, los guerreros son estereotipados como despreocupados e irresponsables, con toda su atención centrada en reunirse, montar a caballo, aprender a entrar en batalla e impresionar así a las mujeres jóvenes y adolescentes. Luego acceden al segundo grado con un estatus de hombres jóvenes. Es éste un período en que se casan, crean unidades domésticas y construyen su hacienda. El tercer grado es el de los hombres que han alcanzado la madurez, cuando éstos (ya con años suficientes para haber tenido hijos que a su vez se estarán convirtiendo en guerreros) llegan a la cima de su poder e influencia. La promoción al nivel siguiente, para hombres de edad avanzada, es una forma de retiro que se produce cuando los hombres abandonan su poder político formal en los roles clave de los asuntos rituales.

A falta de organizaciones más formales, los conjuntos de edad aportan un conjunto transferible de relaciones que, como sucede entre los turkana de Kenya, caracterizados por una gran movilidad, crea una estructura confeccionada de interacciones: «Allí donde un hombre se desplaza en el transcurso de un desplazamiento nómada o de un viaje, encuentra a hombres que son sus compañeros de edad, sus camaradas y valedores. Encuentra también a aquellos que son mayores y menores que él y ante quienes

puede adaptar fácilmente su actitud y comportamiento. Nunca puede estar socialmente aislado» (Gulliver, 1958, p. 917). A una escala mayor, los guerreros podrían ser movilizados como una fuerza militar o se podría reunir un consejo de hombres pertenecientes al tercer grupo para elegir a un portavoz que negocie en su nombre. Los grupos de edad servían como marcos para la acción política sólo allí donde los grupos de parentesco estaban escasamente desarrollados, los grupos locales residentes eran inestables y no existía ningún liderazgo institucionalizado (Baxter y Almagor, 1978).

Fuera del contexto del este de África, los sistemas de edad asumieron a menudo formas en cierto modo peculiares y que no lo abarcaban todo, pero todos ellos segregaban a los varones jóvenes en grupos separados donde podían ser socializados o adquirir nuevas habilidades. El ejemplo más insólito de esto ocurría entre los Nyakyusa del sur de Tanzania, que formaban aldeas caracterizadas por la edad de sus habitantes donde los grupos de jóvenes varones se convertían en la base de nuevas comunidades destinadas a perdurar (Monica Wilson, 1951). Entre las tribus de los indios de norteamérica había sociedades basadas en criterios de edad donde los individuos compraban a sus miembros para aprender canciones y danzas, y que además servían como fuerzas policiales o militares (Hanson, 1988). Los xavante de Brasil separaban a grupos de jóvenes varones conduciéndolos a cabañas para solteros antes de devolverlos a la sociedad con un gran ceremonial (Maybury-Lewis, 1967).

Los sistemas de edad formales son frágiles como medios para organizar una sociedad. Se sabe de los ejemplos americanos sobre todo por relatos históricos, no por la observación. Cuando existe un liderazgo político centralizado tienden a desaparecer o sufren transformaciones. Tal vez el ejemplo más rotundo de esto fue la reorganización de los grupos de edad compuestos por guerreros en regimientos militares formales y permanentes que líderes nguni llevaron a cabo en el sur de África en el siglo XIX. Así lo hizo Shaka Zulu, que entonces los utilizó para centralizar el poder y conquistar gran parte de la región (Gluckman, 1940a). Los lazos de parentesco profundos, aun careciendo de liderazgos formales, como el sistema segmentario de los nuer (Evans-Pritchard, 1940), pueden relegar los sistemas de edad a una función de organizar a los hombres en determinadas celebraciones rituales, como los funerales, y poco más. TB

Otras lecturas Eisenstadt, 1956; Gulliver, 1968; Kertzer, 1978.

sistemas de escritura Constituyen claramente un modo de representación gráfica, pero con aplicación estricta al lenguaje. Un sistema de escritura completo puede representar el ámbito entero del habla, y añadir algo propio mediante transformación de la forma oral en visual. Algunos dispositivos gráficos elementales pueden representar fragmentos de lenguaje sin aportar un medio pleno de transcripción del habla. Un ejemplo notable de este tipo de protoescritura lo constituyen los signos gráficos de los indios norteamericanos. Llamados «pictogramas» cuando constan de signos aislados, y «pictografías» cuando constituyen sistemas de signos, pueden representar índices naturales o arbitrarios, aunque los nombres sugieren una forma natural, pictórica o figurativa más que convencionalmente acordada (Mallery, 1893). Figurativamente no significa necesariamente representar un caballo por un caballo, sino metonímicamente (la parte por el todo) o por asociación. Los signos naturales y arbitrarios coexisten en la protoescritura,

como en la escritura primera y, en general, en todo diseño, y no parece haber muchas pruebas (como sostenía Boas, 1927) de una progresión inicial de unos a otros.

Los signos individuales, aislados, se aproximan a la escritura cuando los grafemas se unen para formar una secuencia, como en los papiros de corteza de abedul de las sociedad midewewin de los ojibwas de América del Norte (Dewdney, 1975). Sin embargo, este logro no representa un sistema de escritura completo, como cabe colegir del hecho de que incluso los miembros más capaces de la sociedad en cuestión ofrecen traducciones diferentes. En otras palabras, los grafemas sirven como lenguaje mnemotécnico y sugerente más que como representación cabal, ccomo las frases musicales de una canción.

Los pictogramas de América del Norte se desarrollaron en sistemas más complejos de comunicación. En la época precolonial, los incas de América del Sur se sirvieron de nudos cromáticamente codificados (*quipus*) para organizar lo que Murra (1984) denominó su «modo piramidal de producción». Mucho antes, en las sociedades complejas de América Central parece haberse desarrollado una clase de escritura jeroglífica hacia el año 600 a.C. que adquirió carácter de información política calendáricamente enmarcada. Son cuatro los sistemas principales: el maya, el zapoteca, el azteca y el mixteca. Los dos primeros son los más antiguos (600 a.C. a 900 d.C.) y los otros dos, más figurativos, datan de 900 d.C. Los mayas presentan un léxico más extenso que los zapotecas, que incluye verbos, nombres, adjetivos, preposiciones y otras partes de la expresión, pero sigue sin saberse en qué medida el conjunto de estos signos podía interpretarse sin que mediara comentario verbal (J. Marcus, 1976).

La escritura inicial difiere del uso protoliterario de signos porque el sistema gráfico reduplica ahora al lingüístico, no sólo en correspondencia semántica, sino también fonéticamente. El primer sistema plenamente desarrollado apareció en Mesopotamia a finales del cuarto milenio a.C. No parece haber surgido de pictogramas previos, poco presentes en la zona, sino el uso de símbolos o signos en el curso de transacciones de intercambio, posiblemente de carácter mercantil. Del siglo noveno al sexto a.C. hallamos tablillas de barro, a veces con marcas, cuya configuración parece indicar cantidad. Durante el período 3500-3100 a.C., testigo del ascenso de una civilización urbana, se hicieron necesarios nuevas formas de registro, y las tablillas fueron adquiriendo creciente complejidad. Muchas aparecen perforadas, presumiblemente con el propósito de reunirlas en representación de una transacción concreta. Al mismo tiempo aparecen envolturas de barro o *bullae*, con el contenido indicado por marcas externas. En su día, en Uruk, desaparecieron los objetos tridimensionales del interior en aras de una «escritura» bidimensional en el exterior de las tablas de barro (Schmandt-Besserat, 1992).

El sistema surgido en Mesopotamia era básicamente logográfico, es decir, cada carácter representaba una palabra. Sin embargo, estos sistemas poseían igualmente signos significantes de sílabas, como otros de fonemas, que permitían cierta economía en el número de caracteres. Siete son los sistemas de este tipo que se conocen:

1. Sumerio-acadio, de Mesopotamia, 3100 a.C. a 75 d.C.
2. Protoelamita en Elam, Mesopotamia, 3000-2000 a.C.
3. Egipcio antiguo, 3100 a.C. hasta el siglo II d.C.
4. Protoindio del valle del Indo, 2200-1000 a.C.

5. Cretense, año 2000 a.C. a siglo XII a.C. (jeroglífico, lineal A, lineal B).
6. Hitita y luviano en Anatolia y Siria, 1500-750 a.C. (jeroglíficos anatolios).
7. Chino, 1500-1400 a.C. hasta el presente.

De éstos, el segundo, el cuarto y el lineal A cretense están aún por descifrar. Aunque el lenguaje y las grafías son diferentes, pueden haber sido inspirados por la primera escritura mesopotámica (Gelb, 1963).

Este estímulo existió ciertamente con los desarrollos conducentes a sistemas fonéticos simplificados que desde entonces se sucedieron. Aunque los signos indicativos de sonidos más que de palabras se encuentran en la escritura logosilábica, su elaboración en un sistema entero que representaba sonidos más que significados (según el principio *rebus*) tuvo lugar por vez primera en los márgenes de las grandes civilizaciones. Un paso fue representar sílabas, como han hecho recientemente los misioneros proclives a fijar el cree, por ejemplo, o por los propios pueblos cuando, estimulados por los sistemas europeos o próximo-orientales, han intentado inventar su propia escritura (como en el caso de los cherokee de América del Norte o los vai de África occidental en el primer cuarto del siglo XIX), o como hicieran los japoneses en su intento por simplificar la escritura china (*kanji*) proponiendo el *kana*, usado sobre todo como suplemento (Diringer, 1962).

En lo que se refiere al alfabeto mismo, que trata de representar sonidos individuales más que su combinación en sílabas, dos son las opiniones principales acerca de su desarrollo. Muchos lo han visto como invención de los griegos hacia 750 a.C., y fueron ciertamente éstos los que introdujeron cinco signos para denotar las vocales. Sin embargo, los alfabetos consonantales (llamados por algunos «silaborías») tuvieron su origen entre los protocanaanitas que hablaban un idioma semita occidental alrededor de 1500 a.C. Los textos conocidos son de dos clases, el palestino antiguo (siglos XVII a XII a.C.) y el protosinaítico, hallado alrededor de las minas de turquesas del Sinaí. A éstos siguieron el fenicio antiguo, que hicieron suyo los israelitas poco después del siglo XIII a.C. y que constituyó asimismo la base del alfabeto griego (G. Driver, 1948).

La escritura protocanaanita precedió a la fenicia, la hebrea y la aramea. La primera se extendió rápidamente por el Mediterráneo gracias a la actividad mercantil; la columna Nora de Cerdeña data del siglo XI a.C. Esto y la forma de determinados caracteres han sugerido a algunos estudiosos y por razones epigráficas que los griegos pudieron tomar el alfabeto semítico ya en el siglo XI a.C. Aunque pueda ser ciertamente así, fue el «fenicio» el que de una forma u otra proporcionó la base de todas las escrituras alfabéticas de Occidente, incluida la etrusca, mientras que el arameo se extendió hacia Oriente y llegó a la India, Tibet y los pueblos tagalos de las Filipinas, y fue incluso adoptado por los mismos hebreos cuando abandonaron su propia versión del protocanaanita (Havelock, 1976). JG

Véase también CULTURAS ORALES.

Otras lecturas J. Goody, 1986, 1987.

sistemas de linaje segmentario

Modelo que se basa en los principios de la DESCENDENCIA unilineal para explicar la función homeostática de las sociedadea acéfalas o sin organización central. El más conocido en antropología es el que se encuentra en *The Nuer* (1940) de E.E. EVANS-PRITCHARD, aunque ya en 1873 A. Hanoteau y A. Letourneux habían descrito a los bereberes de la Cabila como poseedores de un sistema de alian-

zas que, en su opinión, producía una equilibrada estructura social libre de liderazgos, sencilla y democrática. Émile DURKHEIM (1933) se sirvió de sus datos, al igual que de la recreación histórica de W. Robertson SMITH (1885) de la temprana organización social árabe, como base para su célebre teoría de la estructura «mecánica» replicativa de las sociedades primitivas.

La teoría de Evans-Pritchard era, no obstante, más compleja que la de sus predecesores. Donde éstos sólo habían visto oposición equilibrada en un nivel genealógico, Evans-Pritchard afirmó que la organización social de los nuer se fundaba en un sistema de descendencia patrilineal que situaba a cada individudo en una estructura piramidal internamente equilibrada compuesta de numerosos niveles de oposición y segmentación integrados. Así, describe a los nuer como segmentados en una serie descendente de grupos que se ramifican a partir del nivel «tribal» primigenio en líneas primarias, secundarias y terciarias o mínimas. Los componentes de los segmentos existentes en cada nivel descienden de grupos de hermanos, de modo que los segmentos primarios lo hacen de los hijos del antepasado apical, los secundarios de los hijos de cada hijo del antepasado apical, y así sucesivamente hasta alcanzar el nivel mínimo. En principio, en cada nivel de segmentación existen automáticamente aliados y enemigos en razón de la posición genealógica relativa. O, como pone de manifiesto el proverbio oriental proximal: «Yo frente a mis hermanos; mis hermanos y yo frente a mis primos (patrilineales); mis primos, mis hermanos y yo frente al mundo». En este sistema, el control social se decía garantizado por la *oposición complementaria* que, en caso de conflicto, se tenía por único medio efectivamente disuasorio de la VIOLENCIA socialmente destructiva porque cualquier individuo en liza hallaría apoyo inmediato en la totalidad de los grupos de su línea a uno y otro lado del punto de ramificación del linaje segmentario. Los grupos se equilibrarían y harían de la mediación una necesidad lógica para resolver el conflicto.

La descripción paradigmática del sistema de linaje segmentario se debe a Marshall Sahlins (1961). Al margen del principio de organización complementaria y de la necesidad de la mediación interna en caso de litigio, observó que los sistemas segmentarios replican la distancia genealógica en el terreno como separación física entre grupos relacionados y que la pertenencia a unidades de linaje establece derechos sobre la tierra y corresponsabilidad en las disputas. Sahlins definió también el principio de sociabilidad segmentaria, en virtud del cual la violencia adquiere más honorabilidad proporcionalmente a la distancia segmentaria, y llamó la atención sobre la naturaleza relativa de los linajes, que se configuran motivados sólo por la oposición. Como dijo: «El segmento de linaje no puede existir solo, sino "contra"» (1961, p. 333). Por último, señaló que los sistemas segmentarios tenderían a propagarse a expensas de las sociedades acéfalas menos organizadas, carentes de capacidad estructural para unirse contra sus oponentes.

Veinte años después de la publicación de *The Nuer*, el modelo segmentario había ganado notable popularidad y se aplicaba al estudio de todo el continente africano y otros lugares, en especial del Oriente Medio. Sin embargo, hubo también críticas que pusieron de relieve: (1) el desajuste entre la organización neta de grupos de descendencia según definía la teoría y la caótica realidad a menudo observada en el terreno; (2) la ausencia de funciones colectivas prácticas, como el control de los recursos, el matrimonio,

el culto religioso y la defensa en muchas entidades definidas como grupos de linaje o clanes; y (3) el chocante modo en que la afiliación a un linaje dado en determinadas sociedades tribales parecía opcional y basada en consideraciones económicas y políticas prácticas más que asignada por cuna como requería la teoría. (Véase, por ejemplo, E. Peters, 1967; A. Kuper, 1983b; Munson, 1989.) Incluso el mismo Evans-Pritchard se alejó de su primera formulación para reconfigurar la estructura segmentaria como modelo ideológico o hermenéutico más que homeostático o mecánico (1950).

Con todo, la organización por linajes segmentarios sigue teniendo sus defensores, que reivindican su utilidad si se usa con cuidado, como marco conceptual indígena que junto con otros factores sirve para estructurar las relaciones y rivalidades locales (véase, por ejemplo, Gellner, 1969; Salzman, 1978; Dresch, 1986). CS

Otras lecturas Barth, 1959b; Fortes, 1949b, 1953; Middleton y Tait, 1958, Montagne, 1930.

sistemas de matrimonio Conceptos tan simples y ordenados como para merecer el nombre de «sistemas de matrimonio» existen tan sólo en la mente de algunos antropólogos, en especial de los a veces llamados «teóricos de las alianzas». Estos especialistas, aunque coinciden en muchos aspectos con los llamados «antropólogos estructurales», no han logrado apreciar la riqueza y complejidad de la estructura del comportamiento en la realidad, han interpretado erróneamente los datos etnográficos, han ignorado a sus críticos y, en consencuencia, han creado lo que los filósofos llaman «sistemas cerrados de pensamiento». Todo esto ha sido imputado a LÉVI-STRAUSS (1969a), Dumont (1957) y otros, en particular por Scheffler (1970, 1973), asistido en cierta medida por W. Shapiro (1982) y otros. Dado, no obstante, su carácter cerrado, la TEORÍA DE LAS ALIANZAS ha ignorado los ataques y ha sobrevivido, aunque con declive general de los estudios en torno al PARENTESCO, otrora en posición preeminente, sobre todo en textos introductorios y a veces no poco influyentes (Robin Fox, 1967; Service, 1971).

La teoría de las alianzas ha manejado un sentido esencialista del matrimonio como relación entre un hombre (o un colectivo de hombres) y otro, donde las mujeres figuran sólo como «mensajes» o «préstamos». Ocioso es decir que, no ha gozado del favor del feminismo. Igual cabe decir de otros proyectos asertivos masculinos (por lo común colectivos) como la CAZA, el SACRIFICIO y los CULTOS de los hombres. Todo ello para sugerir que la teoría de las alianzas no constituye un cuerpo de proposiciones acerca del mundo externo, sino un conjunto de fantasías androcéntricas que menosprecia, ignora o rechaza sin más la personalidad de la mujer. No se pretende con ello minimizar dichas teorías —estas fantasías forman parte importante de la ideología vigente en el mundo «moderno», y más aún en las poblaciones «premodernas»—, sino tan sólo describirlas tal cual son.

El comportamiento pertinente al matrimonio en el mundo real se aborda con más justicia con una etiqueta más modesta, como «arreglos» (Hiatt, 1967, 1968) o, mejor aún, «acuerdos», pues ello sugiere una sutileza mayor y, por tanto, una percepción antropológica más fina. Así, los comparativistas han venido debatiendo desde hace años si todas las poblaciones comparten los conceptos que nosotros, los «modernos», tenemos del «matrimonio» (Leach, 1961b; Rivière, 1971; Krige, 1974; J. Shapiro, 1984). Los aspectos más controvertidos hacen referencia a la corresidencia y a la identidad por GÉNERO. Por ejemplo, los miembros de una

categoría de casta única del sur de la India representan una ceremonia en la que una mujer es unida a un hombre que en lo sucesivo goza sobre ella de derechos sexuales y de visita, pero que sigue residiendo en su lugar habitual (Gough, 1959). El mismo modelo de residencia «natolocal» se ha identificado en otros lugares, como África occidental (Fortes, 1949a). En el este y el sur de África, las parejas unidas por lo que llamaríamos «matrimonio» suelen corresidir, aunque a veces forman pareja mujeres (Oboler, 1980; O'Brien, 1977). Sin embargo, parece que en estos casos uno de los miembros de la pareja asume ciertos aspectos del rol «masculino», obviamente no como genitor, para el que se recurre a un tercero coyuntural. Estos «casos» africanos no sólo ilustran algunos aspectos de las variantes de unión conyugal observadas en determinadas poblaciones humanas, sino también las complejidades que entraña la descripción de la vida de una sola población. Pues el «marido femenino» es localmente reconocido como tal; no se trata pues, simplemente, de una mujer que actúa como hombre, sino del miembro de una pareja de clase distinta de las más. En cambio, la cuestión de si el caso surindio es «realmente» matrimonio es materia de definición, no empírica (Goodenough, 1970).

Aunque a primera vista el matrimonio corriente en el mundo occidental puede parecer muy diferente de lo expuesto, consideraciones más profundas lo niegan. Y es que también cuentan entre nosotros nociones como «separación marital», que puede o no ser una fase en la disolución de un matrimonio (véase DIVORCIO). Y especialmente en años recientes hemos experimentado, aunque las más de las veces de forma vicaria, matrimonios mujer-mujer, presumiblemente con más contenido erótico que en el caso africano (Weston, 1994). He ahí, pues, detalles que nuevamente evocan las complejidades del matrimonio en una población dada y que implican perspectivas temporales: la construcción (o desmantelamiento) de un matrimonio se percibe como proceso más que como evento; y la propia «institución» no constituye una esencia platónica, sino algo que está sujeto al cambio histórico. Todo ello, junto con los datos africanos y del sur de la India, debiera prevenir contra una delimitación demasiado drástica entre los matrimonios «premoderno» y «moderno». Algunos de nosotros podemos sentirnos, por ejemplo, con el matrimonio mujer-mujer; otros, no. Pero estos juicios «morales» no debieran formar la base de teorías sobre la EVOLUCIÓN social, como ocurría con el progresismo del siglo XIX (Morgan, 1877) y ocurre en la teoría primitivista más reciente (Lee, 1892; Service, 1971). La evolución en el mundo real es mayoritariamente divergente y propicia una multiplicidad de formas, no el «despliegue» metafórico de una tipología muy simple (Nisbet, 1969).

Por las mismas razones, es abusiva la homilía libresca (y de la teoría de las alianzas) de que, en la sociedad moderna, el matrimonio es una relación entre individuos, mientras que en las sociedades «premodernas» se refería a «grupos», además de preservar la tipología evolutiva. Alguien —en general el padre— «concede la mujer» en la mayoría de los matrimonios religiosos modernos. Y los individuos modernos de edad inferior a la establecida necesitan el consentimiento paterno para desposarse. Y aunque en el mundo moderno es posible mantener un matrimonio sin reconocimiento de los parientes «políticos» (o «afines», como dicen los antropólogos), la mayoría de la gente parece sufrir cierta presión para que esta clase de relación se mantenga.

Contrariamente, aunque el matrimonio en las poblaciones premodernas tiene a

veces determinadas implicaciones para con grupos del tipo que los antropólogos han llamado «clanes» y «estirpes», no siempre es así. Y aun si éstas existen, los agentes efectivos en el arreglo de un matrimonio no son tales grupos, sino parientes próximos de la novia y, más raramente, del novio: exámenes recientes de datos al respecto procedentes de la Australia aborigen (W. Shapiro, 1979), África (J. Goody, 1973; A. Kuper, 1982a) y Melanesia (M. Strathern, 1984) lo han puesto de manifiesto. La edad de los esposos potenciales sería un factor preeminente en todas las culturas, afectando al grado en que las personas pueden controlar su destino marital: así es, de hecho, en partes del litoral norte de Australia, donde las mujeres eran tradicionalmente adjudicadas a los hombres antes incluso de nacer (Goodale, 1971; A. Hamilton, 1970), pero donde la edad de matrimonio mayoritaria es hoy para ambos sexos pasada la pubertad (Burbank, 1988).

De manera similar, los conceptos de «masculinidad» y «feminidad» subyacentes a las economías maritales pueden no ser tan diferentes entre las poblaciones premodernas y las modernas. Cierto es que en las primeras suele darse cierta medida de obligación por parte del esposo para con la familia de la esposa, como ponen de manifiesto las viejas nociones antropológicas de «PAGO POR LA NOVIA», «servicio nupcial» y «matrimonio de intercambio», nociones que no debieran esencializarse, sino más bien entenderse en su complejidad etnográfica. Así, el estudio de Marilyn Strathern (1984) de las ideologías de intercambio melanesias da cierta idea de la diversidad de estructuras práctcias y conceptuales que albergan a estas ideologías. Andrew Strathern (1980) ha revelado que en dos poblaciones del altiplano de Papúa Nueva Guinea la dote de la novia implica una gran variedad de prestaciones a lo largo de un lapso de tiempo prolongado, siendo una minoría las que pasan de la familia de la esposa a la del esposo. Y es frecuente la combinación de intercambio matrimonial y prestación de servicios.

Con todo, aunque se aprecian materializaciones ocasionales de la masculinidad en el concepto del matrimonio y, con más frecuencia, limitaciones en el ALBEDRÍO masculina, no hay duda de que es por lo común el miembro femenino de la pareja el materializado o, al menos, el más limitado en su papel de agente. Así, Jane Collier y Michelle Rosaldo (1981, p. 280) concluyen en su «análisis de servicios de la novia» que el matrimonio es en estas poblaciones «un logro masculino» (véase también Jane Collier, 1988; Kelly, 1993). Las nociones de intercambio matrimonial casi siempre asignan el papel de objeto a las esposas potenciales más que a los esposos, aunque –*contra* la teoría de la alianza– a menudo conceden papel de agente no sólo a los hombres, sino también a las mujeres *en cuestiones no maritales* (W. Shapiro, 1979). Y aunque la fortuna de la novia, como se ha observado, es a veces compensada por la del novio, las prestaciones implícitas en el primer aserto son probablemente las más sustanciales. (Las cláusulas de DOTE eurasiáticas no pueden en modo alguno entenderse como fortuna del novio: se trata, de hecho, de prestaciones hechas a la propia novia, o a la pareja recién casada, por los parientes de la novia, con la intención de proporcionar a la pareja la base económica de su vida en común; véase J. Goody, 1973; Tambiah, 1973.)

Dos consideraciones permiten comprender mejor el papel material de las mujeres. Una de ellas ya ha sido traída a colación: la edad subadulta en que las mujeres suelen desposarse, al menos en sus primeras uniones conyugales. Por el contrario, los hombres en igual circunstancia conyugal suelen tener más edad, la suficiente al menos para ser recono-

cidos como subadultos según el patrón local. Ello implica que han efectuado, o prometen efectuar, algún otro tipo (o tipos) de «logro masculino», como su incorporación a la jerarquía ritual de los hombres, la adquisición de habilidades cinegéticas o de pastoreo, o el inicio de una carrera «profesional». La segunda consideración es que, incluso en estas situaciones de dotación inherente a la novia, no es ésta en su totalidad la instrumentalizada, sino más bien su capacidad para la reproducción, de modo que el pago efectuado puede ser reembolsado si aquélla se revela estéril. En este sentido, la dote de la novia no es diferente de la noción moderna de que un individuo puede reclamar compensación por daños sufridos en una parte del cuerpo, o asegurarla, si la considera esencial para ganarse la vida (H. Schneider, 1968).

Dicho esto, sigue siendo notable que los atributos que los otorgantes maritales suelen requerir del yerno —en particular la responsabilidad implícita por la aceptación de la jerarquía masculina y la capacidad, demostrada o prometida, de «subvenir a»— coinciden sustancialmente con las que en «mercados más libres» impresionan a las propia esposas potenciales y son esencialmente distintas de las que los esposos potenciales tienden a buscar (Batten, 1992). Ello sugiere la existencia de algunas tendencias panhumanas en todos los arreglos esponsalicios. Aunque ésta pueda ser una posición impopular en las presentes guerras de géneros, ya no puede sostenerse seriamente que una perspectiva «biológica» es por necesidad políticamente reaccionaria (Degler, 1990), que implica inmutabilidad y es incompatible con el aprendizaje (Lehrmann, 1970) o que muestra falta de respeto por la variedad de «constructos culturales» (Borgerhoff Mulder, 1987) y carece de poder predictivo (Buss, 1989; A. Wolf, 1993). En todo caso, cualquier teoría del matrimonio que no incluya una perspectiva darwiniana es insuficiente como teoría general. WS

Otras lecturas Hiatt, 1965; F. Rose, 1960; Scheffler, 1977; W. Shapiro, 1981; D. Turner, 1974.

sistemas de matrimonio preferenciales De acuerdo con la TEORÍA DE LA ALIANZA, son aquellos cuyas reglas se expresan como preferencias más que como condiciones o prescripciones. MR

Véase también SISTEMAS DE MATRIMONIO PRESCRIPTIVOS.

sistemas de matrimonio prescriptivos De acuerdo con la TEORÍA DE LA ALIANZA, son aquellos cuyas reglas son obligatorias más que opcionales o de simple preferencia. MR

Véase también SISTEMAS DE MATRIMONIO PREFERENCIALES.

sistemas de parentesco *Véase* SISTEMAS DE PARENTESCO DESCRIPTIVOS.

sistemas de parentesco crow Fijan un conjunto de términos de parentesco que, al igual que el IROQUÉS, fusiona madre y hermana de ésta, padre y hermano de éste, y primos paralelos con hermanos (véase figura 1, en la página siguiente). El sistema crow es complicado por el hecho de que también fusiona a miembros de diferentes generaciones, de modo que el hermano de una mujer y el hijo de ésta son terminológicamente equivalentes, como también el hermano de la madre y el propio, al tiempo que los hijos del hermano de la madre comparten términos de parentesco con los hijos del hermano propio. El sistema crow es inversamente opuesto al OMAHA y en general se asocia con la DESCENDENCIA MATRILINEAL. CL

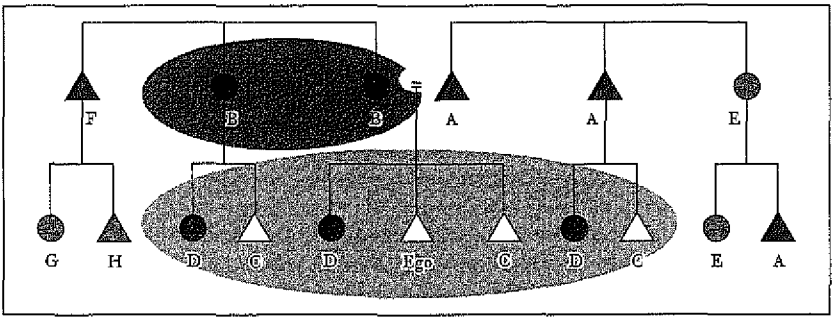


Figura 1. Sistema de parentesco crow.

sistemas de parentesco de doble descendencia Son aquellos que definen la DESCENDENCIA a través de las líneas materna y paterna a la vez, aun manteniéndolas claramente separadas. Los individuos de tal sistema serían miembros del patrilinaje paterno y del matrilinaje materno. Los tipos de propiedad, derechos y responsabilidades, o posición transmitida en estos sistemas, típicamente difieren, al igual que los fines perseguidos por cada grupo. La propiedad de bienes inmuebles, por ejemplo, puede ser transmitida patrilinealmente, mientras que la de los bienes muebles puede serlo matrilinealmente (Ottenerbg, 1968). MR

sistemas de parentesco descriptivos Reflejan las terminologías basadas en el uso de términos primarios combinados para indicar asimismo el parentesco más lejano. En estos sistemas, la voz «tío» se refiere tanto al hermano de la madre como al del padre. Los antropólogos usan con frecuencia este método al describir relaciones de parentesco transculturales a fin de evitar confusiones. MR

Véase también SISTEMAS DE CLASIFICACIÓN DEL PARENTESCO.

sistemas de parentesco dravidiano Organizan los términos de parentesco distinguiendo los PRIMOS CRUZADOS y otros parientes de los PRIMOS PARALELOS y demás parientes. Las terminologías dravidianas se asocian a menudo con el matrimonio entre primos cruzados y sistemas biseccionales de FRACCIONES exógamas. El sistema dravidiano se clasifica a menudo con el IROQUÉS. MR

Otras lecturas Trautmann, 1981.

sistemas de parentesco elemental Son aquellos donde todos los miembros de la sociedad se clasifican como parientes y dividen en categorías desposables y no (Lévi-Strauss, 1969a). MR

Véase también SISTEMAS BIFRACCIONADOS.

sistemas de parentesco esquimal (o lineal) Emplean una terminología de parentesco en la que los miembros de la FAMILIA NUCLEAR se distinguen por generación y género, mientras que otros parientes fuera del seno de ésta se agrupan sin especial distinción (véase figura 2). Los términos aplicados a los miembros de la familia nuclear no se extienden a otras categorías de parentesco. Los primos, en particular, no se distinguen por tipo. Las lenguas anglo-

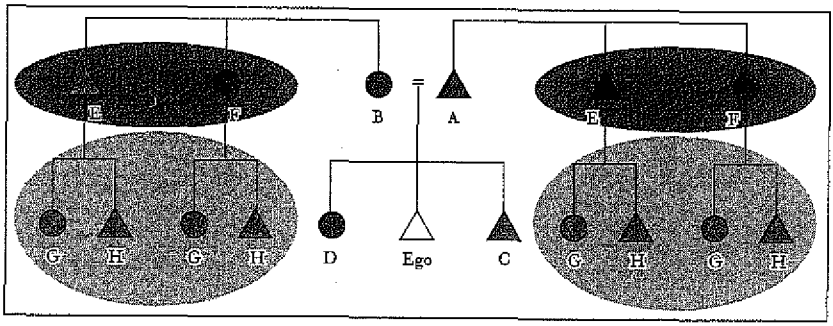


Figura 2. Sistema de parentesco esquimal.

sajonas y latinas acogen un sistema terminológico de parentesco parecido al esquimal, típicamente asociado con la descendencia COGNÁTICA. MR

sistemas de parentesco hawaianos Clasifican los términos de parentesco primariamente según la generación relativa a Ego, de modo que, por ejemplo, todos los hombres de la generación paterna se citan con el nombre del padre, y los primos se conocen como «hermanos» y «hermanas» (véase figura 3). Los términos de parentesco hawaiano son una de las variedades de los SISTEMAS DE CLASIFICACIÓN DEL PARENTESCO a menudo asociados por la DESCENDENCIA AMBILINEAL Y LA RESIDENCIA AMBILOCAL. MR

sistemas de parentesco iroqueses Clasifican los términos de parentesco de modo que los parientes colaterales paralelos, como la hermana de la madre y el hermano del padre, reciben igual nombre que éstos. Sus hijos (primos paralelos de Ego) son llamados por el término aplicado a los hermanos. En cambio, los parientes colaterales cruzados, como el hermano de la madre y la hermana del padre, reciben apela-

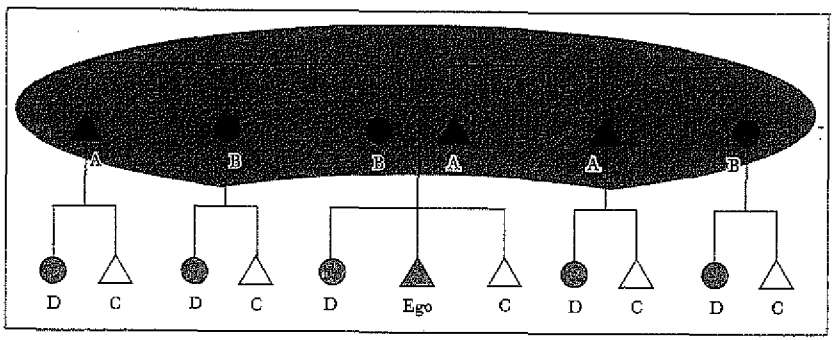


Figura 3. Sistema de parentesco hawaiano.

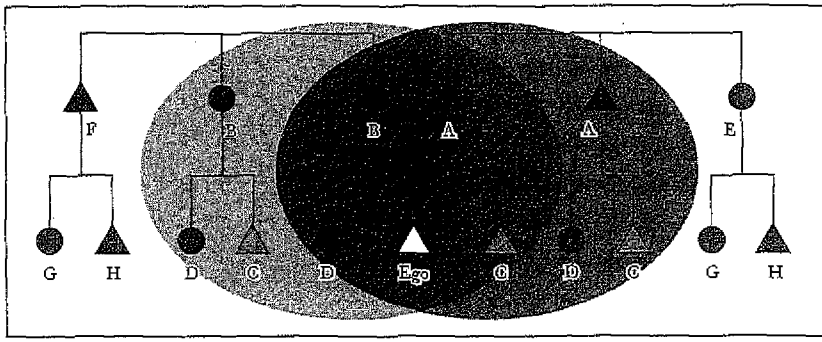


Figura 4. Sistema de parentesco iroqués.

ciones distintas, como ocurre igualmente con los primos cruzados (véase figura 1). El parentesco iroqués se asocia a menudo con la DESCENDENCIA MATRILINEAL. MR

sistemas de parentesco lineal *Véase* SISTEMAS DE PARENTESCO ESQUIMAL.

sistemas de parentesco omaha Son los que dan lugar a un conjunto de términos de parentesco que, como en el IROQUÉS, mezcla la hermana de la madre con ésta, el hermano del padre con éste, y los primos paralelos con los propios hermanos (véase figura 5). El sistema omaha, además, mezcla a miembros de diferentes generaciones del lado de la madre de modo que, por ejemplo, el hermano de ésta y el hijo de éste se denotan con igual término. El sistema omaha se asocia en general con la DESCENDENCIA PATRILINEAL. MR *Véase también* SISTEMAS DE PARENTESCO CROW.

sistemas de parentesco sudaneses Usan un gran número de términos de parentesco primario que reflejan claramente las categorías socialmente más importantes (véase figura 6). El sistema de parentesco sudanés se asocia típicamente con la organización social patrilineal entre los PASTORES NÓMADAS del noroeste africano. MR

sistemas médicos Constan de componentes tanto cognitivos como comportamentales y se encuentran en todas las culturas; se estudian como parte de la ANTROPOLOGÍA MÉDICA.

El componente cognitivo de un sistema médico se centra en teorías de etiología, o causa, de la ENFERMEDAD y suele requerir una taxonomía de las entidades patológicas agrupadas según su agente causal. El estudio del saber cultural acerca de la enfermedad y su vinculación con el diagnóstico diferencial y las acciones curativas recibe el nombre de «etnomedicina». Los componentes comportamentales de los sistemas médicos se refieren a las interacciones sociales de los sanadores y a la organización de las instituciones a través de las que se suministran los servicios médicos a la población.

En las sociedades tecnológicamente sencillas, como las formadas por bandas y tribus que tienen CHAMANES como sanadores principales, el sistema médico forma parte integral de la RELIGIÓN local, de la cual es a menudo indistinguible. Por el contrario, en las SOCIEDADES COMPLEJAS desde el punto de vista tecnológi-

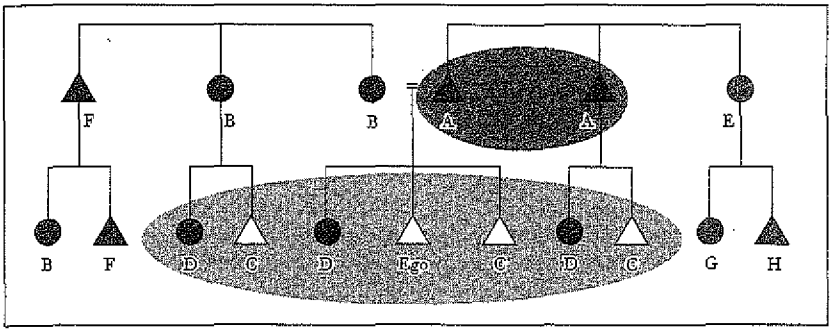


Figura 5. Sistema de parentesco omaha.

co, el sistema médico primario suele ser principalmente secular y caracterizado por la existencia simultánea de múltiples sistemas médicos o tradiciones, situación que se ha dado en llamar de pluralismo médico.

En sentido cultural, un sistema médico es un conjunto organizado de ideas relativas a una tradición terapéutica particular (por ejemplo, china, ayurvédica, homeopática y biomédica). Los antropólogos médicos usan el término «biomedicina» para referirse a la tradición de los métodos científicos de diagnóstico y curación biológicamente orientados. La biomedicina es una tradición relativamente reciente, tecnológicamente compleja y a menudo de gran éxito terapéutico. Históricamente conocida como medicina alopática, el saber y la tecnología de la biomedicina han crecido con suma rapidez y con ello el prestigio y la profesionalización de sus practicantes. El sistema médico científico es internacional, cosmopolita, dominante y hegemónico. No obstante, no se libra de la influencia de la cultura. Los supuestos culturales y epistemológicos de la biomedicina han sido estudiados por los antropólogos médicos (Rhodes, 1996), al igual que las importantes y fascinantes diferencias nacionales y regionales en su ejercicio,

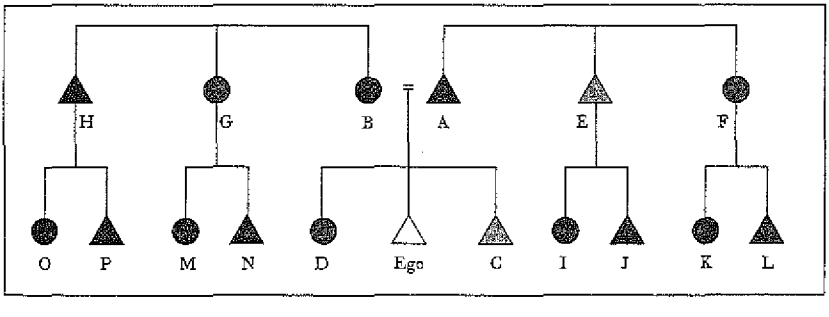


Figura 6. Sistema de parentesco sudanés.

en especial entre los países europeos y Estados Unidos. Entre las diferencias documentadas están la interpretación de la esquizofrenia o qué consiste la hipotensión sanguínea, así como la frecuencia y los estilos de la cirugía practicada (Payer, 1988).

En sentido comportamental, un sistema médico puede considerarse análogo al orden socioeconómico. Se usan una o más tradiciones médicas para producir y distribuir servicios médicos y resultados en una comunidad o región particulares (A. Young, 1983). Los que practican la medicina deben ser adiestrados, los pacientes han de recurrir a sus servicios, los actos curativos deben ser realizados de manera particular, y los sanadores deben ser compensados por sus servicios. Las políticas y filosofías sociopolíticas varían entre las naciones-estado contemporáneas, lo cual influye indudablemente en la práctica de la medicina y el acceso a la atención sanitaria.

Considerada como sistema cultural, la biomedicina se convierte en una etnomedicina entre muchas otras, es decir, que se basa en presupuestos y valores culturales asociados con reglas de conducta e insertos en un contexto mayor (Hahn, 1995). No cabe duda de que la *fe* del paciente y de su familia en el terapeuta y en el poder de la medicina desempeñan un papel fundamental en el proceso de la curación. Todos los sistemas médicos implican procesos de curación simbólicos (a veces denominados «efecto placebo»).

Los antropólogos médicos han tratado de establecer una tipología de los sistemas médicos en las diferentes culturas. George Foster (1976), por ejemplo, distinguió entre sistemas médicos «personalistas» y «naturalistas» basándose en la teoría predominante de las causas de la enfermedad. En los sistemas personalistas, la dolencia resulta de situaciones individuales derivadas de la BRUJERÍA o la retribución por parte de espíritus. En los sistemas naturalistas, la enfermedad es el resultado de algún desequilibrio en los procesos fisiológicos normales, como en un sistema humoral, cuando un exceso de líquido humoral produce síntomas patológicos.

Un sistema médico puede entenderse como una sistema social consistente en cometidos organizacionales en estructuras institucionales insertas dentro de un sistema social más amplio. Los dos papeles más importantes corresponden respectivamente al sanador y al paciente. Como sanadores, los chamanes suelen ser independientes e idiosincrásicos; típicamente recurren al trance para comunicarse con el mundo de los espíritus con miras a establecer un diagnóstico. En sociedades más complejas, las funciones médicas suelen ser especializadas. Los sistemas biomédicos se caracterizan por un alto grado de especialización y una jerarquía de prestigio entre especialidades. Los procesos sociopolíticos de profesionalización han sido estudiados también por los antropólogos. Last (1996) identificó tres niveles de profesión: (1) profesiones biomédicas convencionales favorecidas por todos los estados contemporáneos; (2) profesiones de medicina alternativa (por ejemplo, homeopatía, ayurveda, acupuntura y quiropráctica), a menudo reconocidas por los gobiernos y que mantienen un sistema formal de terapia enseñado en instituciones especiales; y (3) los procesos emergentes de profesionalización en medicina tradicional que amalgaman un grupo diverso de practicantes locales en busca de reconocimiento oficial y que se dan sobre todo en los países del tercer mundo. Las relaciones entre las diversas profesiones en una sociedad médicamente pluralista es importante, pero es el comportamiento de búsqueda de la salud por parte de los pacientes (la jerarquía

del recurso terapéutico) el que rige el sistema médico global. La profesionalización y la utilización de prácticantes médicos tradicionales son materias importante dada la escasez de personal sanitario asistencial con que se enfrentan muchas naciones.

El ROL del paciente en el sistema médico comprende el de enfermo, concepto desarrollado por Talcott Parsons (1915b). Una persona que asume el papel de enfermo queda temporalmente exenta del comportamiento normativo y desempeña, o así se espera, determinados papeles de doliente: obedecer al médico, reducir poco a poco su dependencia de él, y a la postre sanar, para recuperar los roles y comportamiento contemplados por la norma. PB y KHT

Véase también CLASIFICACIÓN, ETNOBOTÁNICA, ETNOPSICOLOGÍA, ETNOCIENCIA.

sistemas seccionarios Forma del INTERCAMBIO MATRIMONIAL clásicamente asociada con los aborígenes australianos, donde la sociedad se divide en clases matrimoniales o secciones entre las que circulan las esposas, de modo que cada grupo es dador de esposas a otro como receptor de éstas un tercero. MR

Véase también TEORÍA DE LA ALIANZA.

sistemas y sociedades hidráulicas Un sistema hidráulico es un conjunto culturalmente propio de técnicas, instituciones y prácticas sociales por las que una sociedad organiza y utiliza sus recursos hídricos. Dadas las características físicas del caudal líquido, los sistemas hidráulicos son a la vez integradores (que implican cooperación y organización) y generadores de conflictos. Por esta razón han sido especialmente interesantes para los antropólogos, quienes han reconocido que el riego general pone de manifiesto solidaridades para articular el interés común de los regantes. De ahí que algunos teóricos hayan caracterizado como «sociedades hidráulicas» a las civilizaciones cuyas instituciones parecen haber sido marcadamente estructuradas por el desarrollo y la gestión de sistemas hidráulicos. En primer lugar, Hegel (1975, pp. 158-159) propuso que los primeros centros de la civilización incorporados como estados independientes surgieron en grandes valles fluviales donde la acumulación gradual de lodos había hecho el suelo particularmente fértil:

> Las tierras más fértiles se encuentran en las llanuras fluviales; la agricultura se estableción en ellas, y con ella se introdujeron los derechos de existencia en comunidad. El suelo fértil determina automáticamente la transición a la agricultura, que, a su vez, genera saber y previsión.

Hegel no mencionó la irrigación ni tenía una conciencia clara de la especificidad institucional de la agricultura de regadío. Luego fue Karl Marx quien identificó al control del agua como factor clave en el desarrollo de lo que dio en llamar la «sociedad asiática», el elemento responsable de su diferenciación de la sociedad antigua, feudal o capitalista. Para Marx, el control del agua en tierras áridas era condición necesaria para el control de los medios de producción. La conclusión hegeliana de que la agricultura en las cuencas de los ríos estimula la creación de «derechos de existencia en comunidad» parece contradecir la declaración de Marx de que la escala de los valles irrigados era excesivamente grande para generar asociaciones voluntarias. Según Hegel, la agricultura aluvial proporcionó el estímulo primario para el desarrollo de las civilizaciones y creó las solidaridades comunitarias que impone la gestión del agua. Por último, Karl A. Wittfogel (1957) sistematizó y amplió las hipótesis de Marx observando que muchas sociedades de la antigüedad basadas en el regadío habían desarrollado

respuestas políticas similares a la de la gestión hídrica, entre las que destacan el gobierno despótico, la creación de «burocracias agrogerenciales» con función central de control de las aguas, los programas de edificación monumental (comprendidas las obras hidráulicas, pero no exclusivamente éstas), el uso de mano de obra masiva, el desarrollo de técnicas astronómicas suficientes para predecir la variación estacional del caudal del agua y las matemáticas que tales cálculos y sus aplicaciones burocráticas requerían, al igual que la emergencia de clases sacerdotales que atesoraran este saber natural. A nivel más general, Wittfogel propuso que quien controla el agua controla el poder, y que el primero requiere un alto grado de autoridad centralizada. En el esquema evolutivo de Julian STEWARD (1955, pp. 193-196), las eras de «Desarrollo y Florecimiento Regionales» comprenden el riego de todas las sociedades estudiadas, como Perú (riego intervalles), Mesoamérica (riego local, *chinampas*), Mesopotamia (riego a gran escala) y China (riego con pozos y acequias locales). La tesis de Wittfogel generó muchas más (los trabajos relacionados con las aguas deben ser resueltos mediante masiva aportación de mano de obra; la escala de las obras hidráulicas se relaciona con la organización social general; el liderazgo político se identifica con el control del riego: el régimen de control hídrico se expresa en la religión dominante, etc.), luego puestas a prueba por antropólogos, arqueólogos e historiadores a partir de la década de 1960 (véase Gray, 1963, pp. 7-8). El consenso en esta investigación se da en la consideración de que las sociedades hidráulicas, según las define Wirrfogel, ciertamente han existido, pero sólo con un limitado número de parámetros comunes, a saber: en climas áridos donde el riego es necesario y donde, además, hay grandes ríos y la inundación estacional representa un problema. Por consiguiente, la hipótesis rige para civilizaciones del antiguo Egipto y la Media Luna Fértil de Mesopotamia, valle del Indo, la China del río Amarillo y, con algunos ajustes, el México azteca y el Perú inca. En medios semiáridos, la respuesta institucional es muy diversa. El estudio de los templos de agua balineses de Lansing (1991) demuestra que las condiciones de coordinación que requiere el riego pueden dar lugar a un sistema administrativamente centralizado, pero no políticamente, que es independiente del estado y que, en parte, entra en conflicto con él (Valeri, 1991).

La mayoría de los estudios antropológicos de los sistemas hidráulicos se centran en el riego como componente nuclear. Pero los sistemas de riego urbanos presentan complejidades de orden algo diferente aunque claramente relacionadas con cuestiones de centralización y control. Dado que el suministro de agua y que la captación de sus residuos no quedan a la vista de los usuarios, el control burocrático es prácticamente completo. A medida que las estructuras hidráulicas urbanas han incorporado, por eficiencia de gestión, complejos sistemas informáticos, a finales del siglo XX ha surgido una burocracia urbana «hidrogerencial» con técnicas obviamente enigmáticas que en la órbita más circunscrita de las ciudades modernas revela muchas de las características de las burocracias agrogerenciales de Wittfogel. TG

Véase también DESPOTISMO ORIENTAL, ESTADO.

Smith, W. Robertson (1846-1894) William Robertson Smith nació en Aberdeenshire, Escocia, en 1846. Educado en Aberdeen y Edimburgo, fue profesor de hebreo y exégesis del Viejo Testamento en Aberdee, coeditó la nove-

na edición de la *Encyclopaedia Britannica* y sucedió a W. Wright como profesor de árabe en la cátedra Thomas Adams en Cambridge. En el segundo decenio de su vida ya publicó diferentes escritos sobre filosofía y matemáticas.

Hijo de un ministro de la Iglesia Libre (Free Church) fue expulsado de su cargo en Aberdeen por los Wee Frees por promover formas modernas de crítica bíblica (Smith, 1878). Su influencia en antropólogos franceses como MAUSS y DURKHEIM y británicos fue notable.

Smith afirmó que en la RELIGIÓN antigua la práctica antecedía a la doctrina, y el ritual al mito. Su búsqueda de los supuestos tácitos que informan la práctica es intensamente moderna. Además, dijo: «El círculo en que nació el hombre no era simplemente una sociedad humana ... pues el cuerpo social estaba compuesto no sólo de hombres, sino de éstos y de los dioses» (1889, pp. 30-31). Sus postulados, junto con la obra de Fustel de Coulanges, fueron la avanzadilla del enfoque sociológico del culto y del ritual. El análisis del parentesco árabe realizado por Smith fue distorsionado por la doctrina evolutiva de su amigo John McLennan. No obstante, *Kinship and marriage in early Arabia* (1885) es la base de importantes visiones futuras de la «segmentación» y más generalmente de los análisis sobre la autodefinición de los grupos. Smith visitó varias veces el mundo árabe y redactó entradas enciclopédicas sobre una gran variedad de temas árabes, así como sobre la escritura hebrea. Su erudición y originalidad siguen ganándole lectores.

Su teoría del SACRIFICIO como «comunión» no es aplicable universalmente. Sus opiniones sobre TOTEMISMO y MATRIARCADO son propias de su tiempo, al igual que su opinión sobre el progreso moral desde la religiosidad colectiva a la individual. Pero su afirmación de que por crianza todos pertenencen a una «sociedad natural» señala el verdadero comienzo de la antropología social. PD

Otras lecturas Beidelman, 1974b; Dresch, 1987; W. Smith, 1882, 1912.

sobrenatural *Véase* MAGIA, BRUJERÍA.

socialismo Es (1) un modo de organizar la producción; (2) una época de la historia económica; y (3) una etiqueta para una vasta y diversa muestra de ideologías. Como ideología, el pensamiento socialista ha acompañado al desarrollo del CAPITALISMO creando un nuevo foco para perspectivas y movimientos críticos para con el sistema capitalista en sí o para diversos experimentos sociales y políticos con miras a mejorar las consecuencias más lesivas del desigual desarrollo propiciado por aquél. En la práctica, aunque no siempre en la teoría, los socialismos revolucionario y reformista se han concentrado en la acción y las instituciones del ESTADO. Para el socialismo reformista ello ha implicado la regulación estatal de los mercados y la creación de una serie de instituciones y programas de apoyo y suplementación de los ingresos, suministro de servicios a familias e individuos, etc.

Tanto para los socialistas como para sus críticos, el rasgo distintivo crucial del socialismo se encuentra en la regulación estatal del MERCADO, pues si los mercados libres son consustanciales al capitalismo, *cualquier* implicación del estado en ellos puede considerarse socialista. Pero esta visión genera dos problemas. En primer lugar, teóricos como Karl Polanyi (1944) señalaron que los estados habían intervenido siempre en la creación y regulación de los mercados a lo largo de la historia del capitalismo y que, de hecho, los «mercados autorregulados» habían sido fenómenos relativamente efímeros, in-

cluso en el siglo XIX. En segundo lugar, desde una perspectiva marxista, el aspecto crítico del socialismo es el control estatal de la *producción*, no la regulación del mercado.

Marx se centró principalmente en un análisis del capitalismo y fue poco lo que expresó acerca del socialismo (que consideraba un período de transición hacia el comunismo), de modo que fueron las generaciones de teóricos marxistas y partidos políticos posteriores las que desarrollaron una teoría y un programa socialistas detallados y prácticos. Así, la *teoría* del socialismo surgida en el siglo XX estuvo estrechamente vinculada con la experiencia de regímenes estatalistas «realmente existentes» controlados por autoproclamados partidos marxistas y socialistas en un mundo todavía dominado por las relaciones de producción capitalistas (Verdery, 1991). La persistente importancia del capitalismo en la economía mundial ha estructurado las propias economías de estado y ha puesto coto a toda consideración evolucionista del socialismo como época de la historia económica.

En una declaración clásica, Lenin (1926) proclamó que la contradicción principal del capitalismo residía en que, si bien la propia producción se hacía progresivamente colectiva, la propiedad de la misma seguía siendo privada. Es decir, que a medida que la escala de producción crecía en magnitud y complejidad, su control seguía en manos de individuos o corporaciones capitalistas. Lenin propuso resolver esta contradicción mediante el control estatal de la producción y de las relaciones sociales o colectivas de propiedad de ésta. Para ello hacía falta que un movimiento político se hiciera con las riendas del estado en nombre de la colectividad, en especial de la clase obrera. Sin embargo, este argumento genera un desliz conceptual entre lo «social» y lo «colectivo» e identifica al estado como agente e instrumento de lo social. Pero el propio estado es un producto histórico y agente con «intereses» propios. Se asocia con la historia de las instituciones y estructura del aparato del estado, y con «clientes» que forman parte o dependen de él, de sus recursos, ingresos y poder. Estos problemas fueron especialmente importantes dado el escenario e historia de los regímenes de estado socialistas que emergieron entre 1917 y 1989.

El propio Marx se declaró escéptico sobre el papel progressta del estado en cualquier sociedad poscapitalista, quejándose de que «uno no se aproximaba más al problema por mucho que multiplicara por mil las combinaciones posibles de las palabras gente y mundo» (Marx, 1933). En su opinión, tal como había surgido el estado en las sociedades capitalistas, sería abolido al cabo de un breve período de transición entre capitalismo y comunismo, éste como «dictadura revolucionaria del proletariado». Pero esto no era en sí ninguna solución, como pondrían de manifiesto los desarrollos posteriores. Pues, a diferencia de Lenin, Marx creía que la contradicción del capitalismo no residía en la relación existente entre la producción social y la propiedad privada *per se*, sino en la valoración pertinente, en una economía organizada alrededor de la producción de bienes entre los cuales contaba incluso el trabajo mismo. En contexto con una economía de bienes basada en el trabajo libremente remunerado, la organización del estado y la propiedad de la producción no resuelven nada: simplemente sustituyen a un amo por otro. Los regímenes socialistas del siglo XX trataron de resolver en la práctica este problema creando economías basadas en la producción, circulación y distribución de valores de uso a través de mecanismos estatales de apropiación y distribución, al tiempo que se

mantenía el extrañamiento práctico de los trabajadores respecto de los medios de producción. En una lectura inmediata, aunque superficial, ello podría implicar la unión de la producción y la propiedad colectivas, pero en lenguaje más directo no era sino producción social y propiedad estatal.

Persiste, no obstante, la importancia del pensamiento socialista como foco de perspectivas críticas sobre el desarrollo y la práctica del propio capitalismo. Como ideal, los teóricos socialistas más incisivos y rigurosos han desarrollado sus ideas mediante una crítica de la dinámica y las relaciones fundamentales del capitalismo. La extinción de una forma de régimen estatalista y de las teorías acomodaticias y justificatorias que le daban apoyo podría preparara el terreno intelectual y político para una labor nueva y creativa. WR

Otras lecturas Konrad y Szelenyi, 1979; Verdery, 1996.

socialización Se ha definido como «transmisión intergeneracional de la cultura» (T. Williams, 1972) y como «modo en que los individuos llegan a formar parte de la sociedad integrando en su propia experiencia una parte de la cultura de ésta y representándola mediante comportamientos aprendidos» (T. Schwartz, 1976b, p. ix). Desde los tiempos de Margaret MEAD, con su trabajo precursor sobre infancia (NIÑOS) Y ADOLESCENCIA, el tema ha sido capital para la antropología. La misma Margaret Mead (1963) distinguió entre inculturación o proceso de aprendizaje de una cultura particular, y socialización, que definió como demandas impuestas a la persona por la sociedad. Hoy el término comprende ambos conceptos.

La cultura se transmite normalmente de generación en generación desde los adultos a los niños, y desde los expertos en un campo dado a los novicios en el mismo. Pero esta noción de transmisión directa de la cultura puede ser equívoca porque supone que el aprendizaje es esencialmente un proceso pasivo sin intervención directa del que aprende. Estudios recientes han destacado que para la adquisición de cultura es indispensable la mediación de procesos de aprendizaje activos (J. Briggs, 1992).

Los encuentros que llevan a los individuos a abrazar una cultura específica haciendo posible así su propia integración en la corriente de la vida social pueden ser de varias clases. Los individuos topan con la cultura en forma personificada en otros que para ellos son importantes (padres, maestros, héroes) y con los que se identifican; también pueden descubrir la cultura en rituales que incorporan imágenes, ya personales, ya de la vida social, que son reverenciadas y que poseen realidad empírica (como los ritos de gran relieve vital asociados con la pubertad, el matrimonio, la gestación y la muerte) (Parish, 1994). Como sabe todo estudiante de una lengua extranjera, el aprendizaje y uso de una lengua requiere también el compromiso activo con la cultura que la ha producido, y los niños aprenden la cultura al tiempo que la lengua (P. Miller y Hoogstra, 1992; B. Schieffelin y Ochs, 1986a). En los relatos que intercambian acerca del mundo que les rodea y de sus vidas, la sociedad y ellos mismos, los individuos crean y transmiten constructos culturales (P. Miller y Moore, 1989; P. Miller *et al.*, 1990). El resultado es que esa redundancia de valores y significados capitales puede configurar lo que para el actor no es sino vida y realidad (y que los antropólogos llaman formas culturales de vida adquiridas a través de la socialización) (R. Levy, 1973, 1978). Las gentes pueden encontrar estos constructos culturales clave en múltiples contextos, y aunque cada uno de ellos ayuda a los ac-

tores a aprender cómo organizar su comportamiento por vías culturales específicas, también modulan, refuerzan y califican, respectivamente, acciones y comportamientos específicos transformando sus significados y premisas. En términos de la vinculación del yo y de la imagen propia con la vida social, lo que los sistemas de significado cultural eligen callar —y cuándo y cómo— puede ser tan importante como lo que eligen destacar (R. Levy, 1984).

La socialización no se confina en las instituciones formales de EDUCACIÓN y control en la sociedad, sino que más bien procede por numerosos canales, formales e informales que, incluso pueden ser contradictorios. Así, la socialización no siempre discurre de «arriba abajo» (aunque los padres y maestros puedan definirla así), sino que puede darse de «abajo arriba» a través y dentro de grupos paritarios (P. Willis, 1977). Los valores que los adultos imponen en los niños y adolescentes expuestos a otros sistemas alternativos pueden generar conflictos, que en algunas sociedades se controlan mediante el establecimiento de grupos de edad, como ocurre entre los masai del este de África, donde los jóvenes rebeldes (*moran*) son reunidos en grupos cuyo comportamiento se entiende que ha de pasar por un estadio de irresponsabilidad hasta la promoción de su grupo de edad al estado adulto (véase SISTEMAS DE EDAD). En otras sociedades, las presiones de los adultos con propósito formativo pueden llevar al alejamiento de las instituciones de socialización, como las escuelas y la familia, y a la formación de grupos de pares socialmente reprobados, que cultivan valores que se oponen al mundo convencional de los adultos. La pertenencia a las bandas callejeras es ejemplo clásico de este proceso en el que la alienación de la escuela y la familia actúa como preludio de la integración subversiva y la «socialización callejera» consiguientes (Vigil, 1988).

Gran parte de los estudios recientes sobre la socialización han examinado procesos a pequeña escala como el uso de la narrativa y del lenguaje en las interacciones adultos-niños. Aunque ello ha abierto interesantes perspectivas sobre la socialización, estos procesos menores han de ser integrados en contextos históricos, políticos y económicos de mayor alcance. Dado que los contextos culturales inmediatos de la socialización van siempre unidos a un universo más amplio, Watson-Gegeo (1992) ha señalado que para entender cabalmente los procesos de socialización es esencialmente necesario unir ambas perspectivas: microscópicas y macroscópicas.

La socialización por el LENGUAJE ha sido objeto de intensa investigación en los últimos años. El estudio pertinente no sólo ha examinado los procesos de adquisición del lenguaje en la infancia, sino también los diversos modos en que éste contribuye a los procesos de aprendizaje de una cultura y de conformación de sus actores para participar en la vida social (B. Schieffelin y Ochs, 1986b). Otros temas de interés actual son la socialización de la EMOCIÓN (Lutz, 1988; P. Miller y Sperry, 1987) y la moral (Shweder *et al.*, 1987; Parish, 1994; Much y Shweder, 1978; Shweder y Much, 1986). SP

Otras lecturas D'Andrade y Strauss, 1992; De Voss, 1973; P. Mayer, 1970; Riesman, 1992; Stigler *et al.*, 1990.

sociedad Término que hace referencia a la totalidad de las relaciones entre hombres y mujeres en sus diversas posiciones y roles en un área geográfica dada o en el seno de la humanidad en general. En la teoría política y social de la Europa medieval, la ciudadanía, el ESTADO y la sociedad no se distinguían con claridad. La diferenciación entre estado y so-

ciedad surgió en los siglos XVI y XVII, sobre todo en la obra de Hobbes y de los pensadores utilitaristas. Entre los pensadores modernos, Hegel, y después de él Marx, delimitaron claramente las esferas del estado y de la sociedad (civil).

En la tradición utilitarista, Adam Smith (1776) distinguió claramente el estado de la sociedad y concentró su atención principalmente en los fenómenos propios de la segunda, que él concebía como mundo de intercambios dominado por relaciones de MERCADO. A partir de Smith, los economistas se han centrado en las relaciones de intercambio y mercantiles, dejando el análisis del estado y de las formas de gobierno a los políticos científicos. Los sociólogos, por su parte, al hilo de las apreciaciones de Auguste Comte, se han dedicado sobre todo al estudio de los datos que presenta la sociedad al margen de las relaciones de intercambio y de mercado.

Para Hegel, el estado dominaba a la sociedad e inspiraba (o debía inspirar) veneración, mientras que la sociedad (civil) carecía de la dignidad del estado. Marx, por el contrario, concentró su atención analítica en la sociedad y en sus raíces en la esfera de la producción. En su opinión, la pugna de CLASES surgida del mundo de la producción era el determinante básico de la EVOLUCIÓN humana, en tanto que los eventos estatales no eran sino epifenómenos. De ahí que, aun por vías diferentes, los escritores marxista y comteanos convengan en la primacía de los fenómenos societarios.

Debemos a Ferdinand Tönnies (1855-1936), uno de los fundadores de la sociología alemana, la distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* que desde entonces ha conformado gran parte del pensamiento sociológico. En un libro titulado *Community and society* (1957), hoy quizá más citado que leído, Tönnies comparó las comunidades medievales y posmedievales con las estructuras sociales modernas basadas en gran medida en las transacciones del mercado y las relaciones de intercambio por interés, tal como fueron conceptualizadas por primera vez en la obra de Thomas Hobbes (a quien Tönnies dedicó un volumen aparte). En las comunidades (*Gemeinschaft*) primaba el *nosotros* sobre el *yo*. Poderosos vínculos de solidaridad unían a los individuos entre sí. En las sociedades urbanas basadas en los intercambios y en el mercado (*Gesellschaft*), por otra parte, la potenciación de los valores del individuo destruyó los lazos comunales y llevó a una competitividad destructiva.

Tönnies no deseaba contrastar formaciones históricas específicas, salvo ilustrativamente, sino delinear dos formaciones existenciales distintas y presentes en numerosos escenarios. Señaló igualmente que se trataba de tipos ideales, mientras que las realidades históricas concretas revelaban a menudo formaciones mixtas. *Gemeinschaft* predomina en la comunidad de pueblo y en la familia, en las vecindades y ligas; *Gesellschaft*, en cambio, caracteriza a las relaciones urbanas, los intercambios de mercado y las estructuras de gobierno modernas.

Tönnies fue a menudo tachado de pensador reaccionario que odiaba al mundo moderno y deseaba volver a los idílicos días premodernos. No era así en modo alguno. Miraba al futuro más que hacia el pasado. Simpatizante del socialismo, argumentó que los sindicatos modernos y otros movimientos sociales apuntaban atisbos de un futuro en el que las relaciones intracomunitarias prevalecerían de nuevo sobre el individualismo de la *Gesellschaft* y las relaciones egocéntricas. En el mundo moderno cabe señalar diferentes tipos de ansia de nuevas formas de comunidad en ambas alas del espectro ideológico, en la derecha nacionalista y en la izquierda socialista.

Hasta hace poco, los antropólogos y so-

ciólogos usaban términos distintos para denotar a las colectividades humanas; los primeros usaban el término «CULTURA»; los sociólogos, «sociedad». Esto generó no poca confusión y conflictos de interpretación, que los decanos respectivos de ambas disciplinas en su momento, A.L. KROEBER y Talcott Parsons, trataron de resolver en un breve pero seminal artículo (Kroeber y Parsons, 1958) que se resume a continuación.

Los sociólogos tienden a concebir los fenómenos culturales como producto de los eventos intrasociales y, por tanto, derivativamente subordinados. Los antropólogos, por su parte, confieren primacía determinante a un conjunto de fenómenos que denotan con el término «cultura»; de donde que los fenómenos de la sociedad no sean para ellos sino meras partes de la cultura. Ninguna de estas acepciones poseía para Kroeber y Parsons primacía alguna metodológica *a priori*. La separación de los aspectos culturales y societarios no clasifica conjuntos concretos y empíricamente discretos de datos, sino que meramente extrae o selecciona dos conjuntos de fenómenos analíticamente distintos. No tiene sentido pretender decidir cuál es más «importante», «correcto» o «fundamental».

Durante largo tiempo en la historia de ambas disciplinas, los dos términos fueron a menudo usados más o menos indistintamente, lo cual no surtió efectos muy negativos en tanto la diferenciación entre las dos disciplinas fue operacional más que conceptual. Los antropólogos tendieron a restringir sus estudios a las sociedades ágrafas, mientras que los sociólogos prefirieron las letradas. Pero cuando las materias de estudio de una y otra disciplina parecieron superponerse se hizo imperativo clarificar con más precisión el uso de estos términos. Kroeber y Parsons sugirieron que el concepto de «cultura» quedara confinado al contenido y los modelos de valores, ideas y otros factores simbólicamente significativos, mientras que «sociedad» habría de usarse para designar los sistemas relacionales de interacción entre individuos y colectividades. El sugerir la independencia analítica de cultura y sociedad no quiere decir en modo alguno que sean mutuamente extrañas, pues su relación es obvia. Siempre que se mantenga la distinción analítica entre ambas será posible decidir cuál de ellas, en una investigación dada, merece atención primaria. La conceptualización Kroeber-Parsons parece eminentemente sensata y evita innecesarios conflictos terminológicos. De hecho, ha sido tan acertada que ha sido mucho mayor el debate en antropología sobre cómo definir la propia cultura que sobre la distinción entre cultura y sociedad. LC

Véase también SOCIOLOGÍA.

sociedad afluente original Los antropólogos consideraron la vida de los cazadores-recolectores (NÓMADAS) de implacable dureza. Laborando desde el alba a la noche por la mera subsistencia, con apenas tiempo que dedicar a la formación de una cultura, parecían ajustarse perfectamente a la siniestra imagen del hombre primitivo descrita por Thomas Hobbes (1651, p. XIII):

> En esta situación no hay lugar para la labor productiva porque su fruto es incierto; por consiguiente, no se cultiva la tierra; no se navega ni se hace uso de las comodidades que pueden ser importadas de ultramar; no hay acomodo adecuado en edificios; no existen las herramientas para mover y trasladar cargas pesadas que requieren mucha fuerza; se desconoce la faz de la Tierra; se ignora el tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad; y lo que es aún peor, impera el miedo constante y el peligro de una muerte violenta; y la vida del humano es solitaria, pobre, embrutecida y corta.

Esta imagen cambió espectacularmente en 1968 con el libro *Man the hunter* (Lee y DeVore, 1968) del que los cazadores-recolectores emergieron como la «sociedad afluente original», en la denominación dada por Marshall Sahlins (1968a). Una sociedad afluente, observó Sahlins, es aquella donde las necesidades de sus individuos son fácilmente satisfechas. A diferencia de las economías de las modernas sociedades industriales, donde las necesidades aumentan sin parar y los medios de satisfacerlas son limitados, condenando así a sus miembros a un estado de escasez perpetuo, las sociedades de cazadores-recolectores se caracterizan por la modestia de sus objetivos y de sus medios, que, no obstante, son adecuados. Paradójicamente, Sahlins llegó a afirmar que esta estrategia zen faculta a las gentes para gozar de «abundancia material» con lo que objetivamente sería considerado un bajo nivel de vida.

Sahlins (1972, pp. 1-33) amplió sus comentarios originales en un ensayo más extenso con datos cuantitativos extraídos principalmente de los bosquimanos del kalahari y de las sociedades aborígenes australianas, donde observó que los individuos pueden satisfacer sus necesidades subsistenciales trabajando sólo unas 15-20 horas por semana en labores que no son excesivamente arduas. También dedican gran parte de su tiempo al ocio y al sueño. De ahí, concluyó, contrariamente a lo que suele pensarse, con el aumento de la cultura aumenta la cantidad de trabajo per cápita y disminuye el tiempo dedicado al ocio.

La sociedad afluente no tardó en convertirse en un estereotipo tan popular en antropología como lo había sido la condición opuesta. Pero entretanto habían surgido algunas cuestiones críticas por parte de algunos estudiosos de las sociedades de cazadores-recolectores en lo que se refiere a la validez de los datos empíricos usados por Sahlins y otros. Por ejemplo, Richard Lee –uno de los paladines de la tesis de «la sociedad afluente original» de la que Sahlins se sirvió para su extrapolación de datos bosquimanos– indicó en una publicación posterior (1984, p. 53) que, si se suma el tiempo dedicado a la fabricación y reparación de herramientas y al cuidado de la vivienda al que se pasa fuera del asentamiento en labores de subsistencia, los bosquimanos ¡kung trabajan hasta 44,5 horas, y sus mujeres 40,1, por semana.

Cabe preguntarse también si conceptos como «afluencia», «trabajo» y «ocio» significan lo mismo en el contexto de los cazadores-recolectores que en las sociedades industriales. Los críticos de la tesis de la «sociedad afluente» han señalado que datos sobre cuestiones tan vitales como la mortalidad infantil, la prevalencia de enfermedades, la escasez alimentaria y la esperanza de vida sugieren la inadecuación del término «afluencia». Puede que la tesis de la «sociedad afluente original» valga no sólo como comentario acerca de las sociedades industriales modernas con sus «infinitas demandas» sino también como descripción de las sociedades de cazadores-recolectores. Y acaso resida aquí su duradero atractivo. DK

Véase también POBREZA.

Otras lecturas Bird-David, 1992.

sociedad compleja Es una de las categorías tipológicas de la EVOLUCIÓN social. Las sociedades complejas son grandes, diferenciadas y con ESTRATIFICACIÓN. Políticamente se organizan como grandes entidades regionales, sistemas de JEFATURAS y ESTADOS, con población que varía generalmente de unos pocos millares a millones (A. Johnson y Earle, 1987).

La existencia de la sociedad compleja presume la de su opuesta –la sociedad simple– y esta división radical hace aflorar una cuestión antropológica funda-

mental: ¿cuándo y cómo se desarrolló la sociedad compleja? Podemos imaginar un tiempo remoto en la historia humana en que todas las sociedades eran de escala pequeña y simples. A partir de este elemental o paradisíaco origen se desarrollaron formas de organización divergentes, algunas extraordinariamente complejas y otras mucho más simples. Una tipología evolutiva, aunque inherentemente problemática, subyace a todos los estudios comparativos de las sociedades humanas.

Como piedra de toque, las sociedades simples pueden caracterizarse como de pequeña escala y segmentarias (modulares). Se organizan en FAMILIA y grupo local. Económicamente estructurada por un MODO DE PRODUCCIÓN doméstico (Sahlins, 1972), la unidad familiar es un microcosmos de la economía social en la que está encapsulada la división fundamental del trabajo por edad y sexo. Las familias se organizan a menudo en grupos locales, entidades compuestas por unos pocos centenares de personas que ocupan y defienden un territorio. Una comunidad agrícola «igualitaria» es representativa de semejante grupo local, organizado a su vez conforme a divisiones sociales elementales: familia, parientes, amigos, sexo y edad. Las características y aptitudes personales guían ulteriores distinciones y diferenciación: algunos individuos se convierten en cazadores, otros tejen cestos, y los hay que se hacen curanderos o chamanes, ocupaciones que responden a las características personales de cada individuo.

En muchas sociedades complejas sigue habiendo aspectos inalterados de las simples, en particular en el seno de las familias y comunidades. El parentesco, la amistad y una división elemental del trabajo organizan la mayor parte de las actividades diarias. Pero con la creación de las entidades regionales, las nuevas capas de la estructura colectiva incluyen instituciones que controlan las actividades especializadas de gobierno, guerra y religión. En asociación con estas nuevas instituciones proliferan las nuevas posiciones, a cada una de las cuales corresponden derechos y obligaciones específicos en el marco regional. Las características reales de estas instituciones, las posiciones sociales anejas y sus interrelaciones son muy variables, pero las instituciones funcionan para integrar a la colectividad y para establecer y mantener la diferenciación social y las desigualdades (McGuire, 1983). Los grados de centralismo varían desde las jerarquías centrales a las dispersas (Crumley, 1987).

Las sociedades complejas presentan a menudo economías duales. Su economía de subsistencia, en oposición a la que caracteriza a la de la moderna nación-estado, sigue destacando característicamente el valor de la unidad doméstica y de la comunidad local autosuficientes. La especialización económica en la producción de alimentos y artesanía puede ser muy limitada. En el imperio inca, por ejemplo, el acento se ponía en la conservación de la autosuficiencia doméstica y comunal en ausencia de un sistema de mercado (Murra, 1980). Es más común, no obstante, que la imposición de la paz regional y el establecimiento de una economía política estimulen el desarrollo de mercados regionales (Claessen y Skalnik, 1978). La mayoría de las unidades familiares producen una especialidad en dedicación de tiempo solamente parcial. Por ejemplo, entre los aztecas se intercambiaba artesanía y alimentos entre comunidades que se habían especializado en la fabricación de cerámica, cultivo de tomates, etc. (Brumfiel, 1980).

La economía política se desarrolló como modo de producción tributario (E. Wolf, 1982) para financiar las actividades de las instituciones regionales emergentes.

La economía política podía organizarse de formas muy distintas basándose en las unidades de contabilidad y pago (D'Altroy y Earle, 1985). Un sistema financiero basado en una serie de productos principales, llamado redistribución, moviliza alimentos y artículos de productores más comunes para remunerar a quienes trabajan para las nuevas instituciones. Un sistema financiero de producción de riqueza implica la obtención y distribución de bienes especiales, desde los objetos de lujo y prestigio a un monetarismo primitivo y su uso para el pago de servicios políticos. En asociación con las nuevas instituciones y sus operaciones aparece una proliferación de actividades especiales y de personal: gerentes, administradores, contables, guerreros, artesanos especializados, ritualistas y toda una cohorte de personal de servicio de menor rango. Las posiciones respectivas se determinan por la organización de las nuevas instituciones regionales y sus manifestaciones locales.

Con la creciente diferenciación institucional se produce paralelamente una progresiva estratificación, y la ubicación individual en esta nueva estructura institucional es la que determina la existencia de derechos diferenciales en la economía social. Es característico que la tierra forme parte integrante de un sistema superpuesto de TENENCIA DE LA TIERRA de modo que el derecho a éste sea asignado centralmente como, por ejemplo, en el régimen feudal. El control institucional de la tierra se traduce inmediatamente en un control del movimiento de la riqueza, de modo que una pequeña fracción de la sociedad, la elite gobernante, controla una parte desproporcionada de la riqueza social. Individuos y grupos compiten así por el control de las instituciones, sus dividendos económicos y las posiciones de dominio.

Las sociedades humanas son infinitamente variables. Y para comprender tanta variación, los antropólogos han puesto a prueba numerosos esquemas con el fin de que pudieran ayudarlos a caracterizar el grado de complejidad evolutiva respectivo. Basándose en los logros tecnológicos, MORGAN (1877) reconoció originalmente una división básica tripartita, a saber: salvajismo, barbara y civilización; una modi-

Tabla 1. Algunas tipologías antropológicas comunes de la evolución social

Childe (1936)	*Service (1962)* *Johnson & Earle (1987)*	*Sahlins (1963)* *Earle (1978)*	*Fried (1967)*
Cazadores-recolectores	Banda (nivel familiar)	Cabecilla	Sociedad igualitaria
Agricultores	Tribu (grupo local)	Gran hombre	Sociedad jerarquizada
Civilización	Jefatura	Simple	
		Compleja	Sociedad estratificada
	Estado	Estado	Estado

FUENTE: Earle 1994.

ficación de este esquema fue adoptado por Marx y Engels (Engels, 1902). Véanse en la tabla 1 los esquemas de uso hoy más común entre los antropólogos.

De arriba abajo aumenta la complejidad, y a medida que aumenta la escala de la comunidad, también lo hacen la diferenciación interna de rangos y la estratificación. Las divisiones representan las transformaciones estructurales varias más comúnmente asociadas con el desarrollo de un nuevo nivel de integración y las instituciones asociadas. Las razones de la evolución de sociedades más complejas son muy diferentes, pero combinan un conjunto de procesos ecológicos, demográficos, sociales y políticos, algunos de ellos muy generales y reconocibles transculturalmente; otros son muy particulares y deben entenderse en el seno de su respectivo contexto histórico.

Una cuestión principal referente a las tipologías evolutivas concierne a si las divisiones entre categorías, como en el caso de sociedades simples y complejas, representaba una transformación drástica o una transición gradual. Operando desde una implícita tradición marxista, muchos han supuesto que el cambio gradual (cuantitativo) en las condiciones subyacentes relativas a la economía y a la población se traduce en importantes distorsiones organizacionales (contradicciones) que originan rápidas transformaciones estructurales (cualitativas). De modo que se prestó considerable atención a los «orígenes» del estado o de las jefaturas. Spencer (1987) argumentó que el desarrollo de jefaturas, como primera «sociedad compleja», entraña una transformación estructural. Desde esta perspectiva, la evolución de la especie humana desarrolla nuevos niveles de integración de modo escalonado. La integración a escala regional característica de la sociedad compleja requiere disposiciones institucionales totalmente nuevas que hacen a estas sociedades cualitativamente distintas.

Otros, como Johnson y Earle (1987), han argumentado que el cambio social es esencialmente continuo, a modo de rampa. Así, la extensión espacial de la colectividad y la robustez de su integración son variables inherentemente continuas. Si bien una nueva estructura institucional puede ser concebida en cualquier momento histórico, su efecto en la vida diaria de la población puede tener lugar lentamente e ir cambiando la nueva institución a medida que se produce la reincoporación de la información prácticamente obtenida. La evolución de la sociedad puede asemejarse a un modelo de constante interacción entre los niveles de integración y los actores humanos intervinientes.

Desde el punto de vista analítico puede establecerse la división entre sociedades simples y complejas, pero no está claro dónde situar esta divisoria. El hacerlo entre las sociedades regidas por el BIG-MAN («gran hombre») o por jefes, por ejemplo, ha creado controversia entre los antropólogos del Pacífico porque revela falta de respeto por los sistemas políticos tradicionales de Melanesia (B. Douglas, 1979). Es importante reconocer que las distinciones son de hecho graduales y se superponen. Hoy son muchos los que opinan que la clasificación tipológica es estéril y que el acento debe ponerse más bien en los procesos de cambio y transformación. Los sistemas unilineales, en particular, de simple a complejo, son mayoritariamente desestimados.

La investigación ha abandonado la búsqueda del origen de la sociedad compleja para favorecer en cambio los estudios sobre la variación en categorías de más extensión, como las jefaturas y los estados. Los más opinan actualmente que la evolución es multilineal (Steward, 1955) y reversible («devolución»). Los investi-

gadores atienden a secuencias históricas específicas (Drennan, 1991). Reinterpretaciones recientes de las sociedades de cazadores-recolectores han destacado la emergente complejidad con liderazgo central y la creciente elaboración ritual (D. Price y Brown, 1985), y los trabajos llevados a cabo en torno a los sistemas políticos basados en la figura del «gran hombre» (*bigman*) en Melanesia han destacado su semejanza comportamental con las jefaturas (Terrell, 1986).

No existe ninguna dimensión simple de la variabilidad frente a la que los antropólogos puedan oponer comparativamente la complejidad. Más bien se observa una plétora de formas estructurales y modelos de comportamineto que pueden caracterizarse analíticamente como más o menos complejos con referencia a dimensiones varias. El reto estriba en comprender esta variabilidad, una dimensión de la cual es evidentemente la escala de integración (G. Johnson, 1982; Feinman y Neitzel, 1984). A medida que aumenta el tamaño de la colectividad deben cambiar su estructura política y la infraestructura económica de su organización. Sin embargo, las soluciones a los problemas de integración y control pueden ser muy variables y parecen depender de una serie de condiciones ecológicas, económicas e históricas. El conocimiento de la naturaleza cambiable y sumamente dinámica de las sociedades complejas sigue centrando la atención principal de la investigación antropológica. TE

Véase también SISTEMAS CENTRALIZADOS, SOCIEDADES JERARQUIZADAS.

Otras lecturas Childe, 1936; R. Cohen y Service, 1978; Fried, 1967; Glassman, 1986; Lenski, 1966; Mann, 1986-1993; Service, 1962; Leslie White, 1959a.

sociedades de casta CASTA, sociedades de.

sociedades de bandas BANDAS, sociedades de.

sociedades hidráulicas *Véase* SISTEMAS Y SOCIEDADES HIDRÁULICAS.

sociedades igualitarias Son aquellas «sin divisiones drásticas de rango, posición y riqueza» (Fortes y Evans-Pritchard, 1940a, p. 5). En este sentido negativo, las sociedades son igualitarias porque *carecen* de las características asociadas con las sociedades estratificadas y de organización estatal. Constituyen el punto de partida de un proceso de diferenciación evolutiva a través de la exclusión competitiva, cuyo producto final inevitable es el ESTADO. Como forma primera y más simple, las sociedades igualitarias habrían de requerir, diríase, poca explicación, pero los trabajos más recientes se orientan a demostrar lo erróneo de esta postura.

Los filósofos políticos de la Ilustración se interesaron vivamente por vez primera en el igualitarismo en razón de la atención prestada al mundo presocial y, por tanto, al establecimiento de la SOCIEDAD. En *Leviathan* (1651), Thomas Hobbes planteó la hipótesis de que el estado presocial del hombre (el estado de la naturaleza) debe haber sido de igualdad porque «la diferencia entre un hombre y otro no es tan considerable que uno pueda reclamar para sí un beneficio que el otro no pueda pretender con igual derecho» (cap. 13, §1). Pero, dado que las gentes mostraban igualmente un «perpetuo e insaciable deseo de poder que cesaba sólo con la muerte» (cap. 11, §2), el individuo sólo podía sentirse seguro en una sociedad controlada por dirigentes poderosos. Para Hobbes, el origen de la desigualdad era contemporáneo del origen de la propia sociedad. Para el filósofo político Jean-Jacques Rousseau, la desigualdad era también un producto de la

propia sociedad, aunque innecesario e indeseable, fruto del establecimiento de la propiedad privada. En *El contrato social* (1791) argumentó que la naturaleza altruista e igualitaria del hombre era suprimida por el estado y que la prístina condición humana de igualdad sólo podía restaurarse por la acción social. Un concepto de igualitarismo primitivo es también piedra de toque de la teoría de Karl Marx (siglo XIX). Sin embargo, a diferencia de Hobbes y Rousseau, tanto en *Precapitalist economic formations* (1964) de Karl Marx como en *The origin of the family, private property, and the state* (1902), el igualitarismo primitivo era eminentemente social, un artefacto de la ORGANIZACIÓN SOCIAL construida en torno al PARENTESCO y la DESCENDENCIA.

En *African political systems* (1940), obra que marca el comienzo de la ANTROPOLOGÍA POLÍTICA moderna, Meyer FORTES y E.E. EVANS-PRITCHARD establecieron la distinción fundamental entre sociedades «centralizadas» y «descentralizadas». El orden político en las sociedades descentralizadas se mantiene gracias a la oposición equilibrada de grupos definidos generalmente en términos de descendencia unilineal. Estas sociedades sin estado proporcionaron a la antropología los primeros casos de «sociedades igualitarias» exhaustivamente descritos. La «igualdad» aquí descrita comprendía a las unidades estructurales, por lo común un SISTEMA DE LINAJES conceptualmente iguales independientemente de los diferenciales de poder que pudiera haber en el hecho etnográfico. Fortes y Evans-Pritchard atendieron más a las relaciones conceptuales formales que a los matices de las relaciones interpersonales; no obstante, delimitaron el terreno donde las sociedades igualitarias serían antropológicamente debatidas en el futuro. El enfoque antropológico en unidades estructurales más que en los individuos ha sido defendido como necesario porque en sentido estricto, el que entiende que «todos los individuos gozan de igual posición y ninguno, pues, es superior a los demás», no hay hoy ni ha habido jamás una sociedad verdaderamente igualitaria (Sahlins, 1958, p. 1). Todas las sociedades presentan una mínima diferenciación de posición basada en los SISTEMAS DE DAD y el GÉNERO. Y es precisamente la manera en que estas diferenciaciones de posición se distribuyen lo que cuenta a la hora de discutir y mantener un concepto de «sociedad igualitaria». Sin embargo, otros autores han estudiado la fácil aceptación de estas desigualdades evidentes. María Lepowski (1993, p. 33) observó que «la mayor parte de las construcciones antropológicas de influencia sobre igualdad y desigualdad políticas han implicado, sin analizarlo exhaustivamente, un principio universal de dominación masculina»; y Flanagan (1989, p. 253) apuntó que «la equidad de las sociedades igualitarias no era sino un igualitarismo de los hombres». La presunta inferioridad universal precultural de las MUJERES debiera ser objeto de una investigación que especificara los contextos etnográficos y condiciones en que esta inferioridad se manifiesta. Más aún, las desigualdades de género pueden ser en sí mismas parte de un sistema gerontocrático de desigualdad más inclusivo donde los mayores dominan a los menores, y todos los hombres a las mujeres.

El término «igualitario» ha sido aplicado a dos clases de sistema social muy diferentes que podemos denominar «sistemas de igualdad de oportunidades» y «sistemas de igualdad de resultados» (Flanagan, 1988, 1989). Las ideologías igualitarias de los sistemas de igualdad de oportunidades, como en la sociedad norteamericana, pueden servir para enmascarar importantes desigualdades en los resultados (riqueza, posición, poder), tratándolos como meros artefactos de ap-

titudes y capacidades diferenciales. Los sistemas de igualdad de resultados, como los que contemplan conjuntos de edad, por otra parte, deben recurrir a restricciones estructurales para superar las diferencias individuales en aptitudes o capacidades y, en el proceso, crear estructuras —se ha dicho— que no remuneran la iniciativa individual.

Los enfoques antropológicos recientes han destacado la naturaleza contextual de la jerarquía y de la igualdad. En *Constructing inequality*, el tratamiento etnográfico más completo de la jerarquía en los últimos años, Raymond Kelly (1993, pp. 474-475) argumentó que «donde las categorías, grupos o individuos socialmente diferenciados son culturalmente evaluados como equivalentes morales, la relación entre ellos puede decirse igualitaria». Similarmente, Lin Poyer (1993) demostró el mantenimiento y la manifestación contextual simultáneos de la jerarquía y el igualitarismo en el atolón Sapwuahfik del Pacífico Sur, y Robert Tonkinson (1988a, b) postuló una perspectiva que se centra en la manifestación contextual de la jerarquía más que en la caracterización de toda una sociedad como jerárquica o igualitaria.

En vista de la realidad etnográfica de la desigualdad y la dominación simbólicamente creadas y mantenidas incluso en las sociedades de pequeña escala, ¿cómo vamos a usar útilmente un concepto de «sociedad igualitaria»? Una solución es «abstenerse de caracterizar a los sistemas como jerárquicos o como igualitarios porque, por mucho que sea su atractivo como expresión rápida y de fácil indexación, la idea de sociedades igualitarias o no puede enmascarar el problema mismo que pretendemos investigar» (Flanagan, 1989, p. 262). Lo que los antropólogos descubren sobre el terreno es contextos, normas, valores, estrategias de carácter igualitario, y a la inversa, cómo negocian las personas sus relaciones sociales. La tarea del antropólogo es crear definiciones contextuales o sistémicas que simultáneamente comprendan los elementos jerárquicos e igualitarios en cualquier sistema y que demuestren la complejidad de las llamadas «sociedades igualitarias simples». JF

Véase también SOCIEDADES DE BANDAS, JEFE, SOCIEDAD COMPLEJA, ESTADIOS EVOLUTIVOS, GOBIERNO.

Otras lecturas Beteille, 1986; Jane Collier, 1988; Dumont, 1977; Flanagan y Rayner, 1988; Joesphides, 1985; Leacock, 1978; A. Strathern, 1982; M. Strathern, 1987; Woodburn, 1982.

sociedades industriales Son las que comparten un conjunto de elementos comunes basados en su estructura económica. Pese a no haber sociedades industriales «típicas», todas son similares en cualquier cultura (Applebaum, 1984b, p. 2) y comprenden:

1. La mecanización de la fabricación y la agricultura, junto con un espectacular aumento de producción de alimentos, bienes y servicios.
2. Sistemas fabriles basados en formas de energía más elaborada que la simple potencia humana o animal, maquinaria automática y de alto régimen y procesos continuos de producción. La producción de la empresa industrial recurre a la estandarización de las piezas, ciclos repetitivos y precisos, y una marcada subdivisión de tareas. En la AGRICULTURA, el aumento de la productividad proviene del uso de maquinaria, abonos químicos, gigantescos sistemas de RIEGO, así como del conocimiento científico aplicado a los suelos, plantas y animales.
3. Una sociedad de base urbana con individuos que se trasladan del campo a la ciudad a medida que la demanda de mano de obra en la industria y los centros administrativos aumenta y desciende la de carácter rural.

4. Sistemas de TIEMPO que permiten la planificación y coordinación de las acciones futuras. Las sociedades preindustriales no racionan cuidadosamente su tiempo, sino que organizan más bien sus actividades basándose en ritmos diurnos y estacionales. Las sociedades industriales, en cambio, se preocupan de atender al tiempo y controlarlo eficientemente (Mumford, 1934). Las primeras cuentan con pocas opciones económicas; las segundas ofrecen una amplia variedad de opciones y roles que compiten por el tiempo del individuo. El tiempo y la organización de las personas y cosas en el espacio es un modo de situar el comportamiento humano y de relacionar los actos de la persona con un ambiente objetivo (Richardson, 1982). Algunas acciones requieren la sincronización de muchas personas en un momento y lugar determinados. Otras actividades requieren una secuencia de acciones, cada una de las cuales comienza cuando finaliza la anterior (W. Moore, 1963, pp. 6-9; de Grazia, 1962). La estructuración del tiempo por parte de las sociedades industriales mediante calendarios y relojes permite ejercitar la previsión por parte de los individuos, organizaciones y naciones.

En términos de organización política y económica, las sociedades industriales varían entre las democracias políticas y las dictaduras autoritarias, entre las economías capitalistas y las socialistas de demanda centralizada, y presentan diversas combinaciones de organización capitalista, agricultural, rural y gubernamental de la vida socioeconómica. El proceso de industrialización se inicia en la Europa occidental y sigue en América del Norte, Asia, América del Sur, África y Oriente Próximo. Algunas sociedades industriales, como Australia y África del Sur, conservan vestigios de culturas preindustriales. Las sociedades en curso de industrialización, en particular en las regiones del mundo antes subdesarrolladas, se han convertido en factor importante en las relaciones internacionales a finales del siglo XX a medida que se ha consolidado la economía global para desequilibrar el dominio anterior de Europa occidental, Estados Unidos y Japón.

Desde 1800, las sociedades industriales han sufrido cambios espectaculares y a menudo dolorosos en el ciclo económico. Las situaciones de pánico periódico y regular en el mundo económico y de las finanzas son inherentes a la sociedad industrial y la agobian con no poca medida de incertidumbre. Los ciclos económicos, junto con los rápidos cambios en la tecnología, la invención, los movimientos demográficos y las estructuras sociales, han generado en las culturas industriales un estado generalizado de ansiedad. Esta incertidumbre y ansiedad encuentra formas de expresión tanto en el arte y la cultura como en el crimen y la psicosis y en cualquier forma intermedia.

Las comunicaciones y la información son vitales para la sociedad industrial. La creciente potencia y versatilidad de los ordenadores han cambiado el modo en que los individuos, las empresas y los gobiernos gestionan sus asuntos. Los ordenadores y los medios de comunicación forman parte indisoluble de la síntesis informativa y de la toma de decisiones en las culturas industriales que, en consecuencia, se basan en la alfabetización generalizada y en un refinamiento de la educación al hilo de los logros de la ciencia, la tecnología y el saber compartido. Para atender a la modernización de la tecnología, las sociedades industriales demandan un grado creciente de educación y conocimientos, hasta el punto de que algunos teóricos entienden que en ello reside la clave del futuro de la sociedad industrial (Stonier, 1989).

Durante los siglos XVIII y XIX, las sociedades industriales fueron testigo de la acumulación de capital, por una parte, y de

escasez generalizada, por la otra. Pero a medida que las primeras progresaron hasta alcanzar proporciones desmesuradas en el siglo XX, las sociedades industriales desarrollaron enormes excedentes y una afluencia que se tradujo en consumismo y culto al ocio. A finales del siglo XX, las sociedades industriales se han orientado hacia la producción masiva de bienes de consumo y la consiguiente generación de demanda para mantener una economía saludable. El ocio y sus vastas modalidades han pasado a configurar importantes sectores de la cultura (Coalter, 1989) de resultas en parte de la reducción de la semana laboral, que ha pasado de sesenta a cuarenta horas durante la primera mitad del siglo XX en Europa y Estados Unidos. El mayor nivel de vida y de longevidad, característico de las sociedades industriales, ha favorecido el consumismo y las actividades de ocio crecientes a medida que más y más gente puede alcanzar el retiro laboral y sustentarse mediante una combinación de capital acumulado y programas gubernamentales de subsidio.

Las sociedades industriales, especialmente en el siglo XX, han sido testigo de un considerable aumento de la burocracia tanto en el gobierno como en la administración empresarial que ha ido parejo con el aumento del personal disponible para las labores profesionales y administrativas (Gouldner, 1954). Las sociedades industrializadas requieren por lo general no más del 25 por ciento de sus empleados para la producción de bienes, quedando el resto para atender a la provisión de servicios y a la gestión, recogida y almacenamiento de datos.

Los teóricos han propuesto en los últimos cincuenta años una nueva tesis que han dado en llamar postindustrial (Daniel Bell, 1973; Applebaum, 1992b) y que sostiene que la sociedad industrial verá en el futuro una apreciable disminución de las personas implicadas en labores productivas de todo tipo (Gorz, 1985) y un aumento paralelo de las relacionadas con el mundo del ocio (Olszewska y Roberts, 1989). Las sociedades industriales presentes y futuras generarán básicamente toda clase de servicios, desde los sanitarios a los recreativos, desde las actividades autoactivadas a los objetivos educacionales e intelectuales (Ginzberg y Vojy, 1981, pp. 48-49). Sin embargo, estas sociedades no pueden ignorar los problemas cada vez más candentes de la superpoblación urbana, contaminación, la hiperdensificación del tránsito en toda clase de vías, el crimen, la corrupción gubernamental y empresarial, la violación de los DERECHOS HUMANOS, el desempleo y las guerras.

Ya no hay una clara demarcación entre las sociedades industrializadas y las no industrializadas, dado que la economía global ha incorporado a todas las naciones y sociedades en la misma y única red de relaciones. Con todo, a medida que la economía mundial crece con gran rapidez, la diferencia entre las sociedades ricas y las pobres se amplía a ojos vistas. La información y la revolución en los medios de comunicación han abierto todas las sociedades a la mirada de todos los ciudadanos, y todas las sociedades ya industrializadas ya por industrializar buscan reconocimiento y respeto. HA

Véase también CAPITALISMO, SOCIALISMO, TECNOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA URBANA, URBANISMO, TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL.

Otras lecturas Durkheim, 1933; Galbraith, 1985; E. Thompson, 1967; E. Wolf, 1982.

sociedades jerarquizadas En la tipología evolutiva de Morton Fried (1967), una sociedad jerarquizada presenta complejidad intermedia: entendida como sistemas de BIGMAN o con JEFATURAS simples en otros esquemas (Earle, 1944). La organización política de las sociedades

jerarquizadas muestra posiciones graduadas sin una separación marcada en estratos sociales. Sin embargo, el número de posiciones valoradas es limitado «y no todos los que tienen talento suficiente para ocuparlas llegan a hacerlo» (Fried, 1967, p. 109). Los colectivos locales cuentan con líderes rituales y políticos tradicionales que coordinan las actividades comunitarias, desde ceremonias hasta la construcción de sistemas de riego.

El esquema de Fried reconoce una transformación estructural en la naturaleza de las relaciones políticas y económicas: las sociedades jerarquizadas, como forma compleja de organización tribal, se estructuran conforme a principios tradicionales, en especial de parentesco (Friedman y Rowlands, 1977; Kristiansen, 1984). Fried pensaba que las posiciones de poder no conferían un acceso diferencial a los recursos económicos y, por tanto, tampoco un poder diferencial. La evolución de las sociedades estratificadas representó más bien la gran transformación, dado que los líderes obtuvieron ventajas económicas a partir de su posición política. Este cambio fundamental fue la base de la rápida evolución de la socedad estatal.

El planteamiento de Fried ha sido criticado por quienes entienden que todo liderazgo en la sociedad humana implica cierta medida de acceso diferencial a recursos económicos críticos. En este sentido, la evolución de sistemas políticos complejos entraña un aumento cuantitativo gradual de poder y la correspondiente institucionalización del liderazgo (A. Johnson y Earle, 1987). Fried, por el contrario, destacó el cambio cualitativo (estructural), fundamental en la teoría marxista clásica. TE

Véase también SOCIEDAD COMPLEJA, ESTADO, TRIBU

Otras lecturas Earle, 1987; Feinman y Neitzel, 1984, Service, 1962.

sociedades parentelares Se trata de grupos vinculados por parentesco y socialmente reconocidos que ejercen control sobre la propiedad común u otros derechos compartidos, actúan como entidades legalmente reconocidas y gozan de autoridad jurídica sobre sus miembros.

sociedades plurales Aquellas que contienen etnias múltiples en una economía compartida y un orden político centralizado dominado por uno de los grupos. El concepto difiere sustancialmente del muy usado «pluralismo político», en el que hay una división aceptada del poder decisorio en la sociedad y una variedad de grupos de interés e instituciones en competición.

Basándose en sus estudios de la India y Birmania bajo el COLONIALISMO, J.S. Furnivall (1939, 1948) restringió inicialmente la definición de sociedades plurales a las multirraciales y coloniales creadas por la expansión política de Europa en los trópicos. Otros investigadores posteriores, basándose en el estudio histórico de África (Gann, 1958), el Caribe (De Waal Malefijt, 1963. M. Smith, 1965) y las Américas (Murra, 1975), ampliaron el concepto más allá de estos criterios específicos. Aunque con numerosas diferencias, la mayoría de los estudiosos actuales comparten la definición de Van Der Berge (1973, p. 961) en el sentido de que son sociedades plurales aquellas en las que «coexisten varios grupos sociales y/o culturales distintos dentro de las fronteras de una polis única, con un sistema económico común que les hace interdependientes, aunque conservando en mayor o menor grado cierta autonomía y estructuras institucionales discretas en otras esferas de la vida social».

El interés de la antropología por las sociedades plurales ha coincidido con el alejamiento de la disciplina de su aten-

ción primera y principal a las culturas únicas, que a menudo parecían existir aisladas. Aunque todas las sociedades contemporáneas son en cierto grado heterogéneas, se ha argumentado que las sociedades plurales son analíticamente distintas de otras formas de heterogeneidad. Como declaró M.G. Smith (1960) en un artículo seminal, las sociedades plurales se caracterizan por importantes diferencias culturales y la coexistencia de sistemas institucionales incompatibles, a diferencia de aquellas sociedades que presentan diferencias pero comparten formas comunes de parentesco, educación, religión, propiedad y economía, recreo u otras asociaciones. En particular, las sociedades plurales, al margen de otras diferencias, se caracterizan por la incorporación de grupos ajenos entre sí en un sistema político en el que un grupo, una minoría numérica, es el que domina.

Aunque los modelos iniciales tendían a considerar las diferencias culturales entre los grupos integrados en las sociedades plurales como base para su análisis, la investigación actual incide más bien en las relaciones intergrupales en la palestra política, en particular en el hecho de que como rasgo crítico domine uno. Y dado que hoy se reconoce la hegemonía étnica como rasgo crítico, muchas sociedades que son social o culturalmente heterogéneas, pero no manifiestan una asimetría estructural de poder étnico, hoy se consideran plurales.

Es precisamente la atención prestada a esta dominación la que ha llevado a otros a centrarse más en la coerción inevitablemente necesaria para mantener esas posiciones estructurales. Algunos antropólogos destacan que la coerción sola es equivalente a resultado de conquista, en el sentido de que puede ser difícil de sostener y cara de mantener. La unidad pueder ser efímera, por tanto, en ausencia de otra clase de vínculo. Volviendo en parte a los criterios iniciales de Furnivall, investigadores como Van Den Berge (1973, p. 961) subrayan que «la coerción política y la interdependencia económica (a menudo con carácter de explotación) son bases necesarias, suficientes y mutuamente favorecedoras de la integración social en las sociedades plurales». Leo Kuper (1974), por ejemplo, incluyó la estratificación de CLASE como forma de sociedad plural. El énfasis previo en la «incompatibilidad» de las culturas de los miembros como aspecto esencial de las sociedades plurales llevó a algunos a preguntar cómo se define la incompatibilidad y quién la define. En suma, siguiendo a Van Den Berge, hoy una sociedad se considera plural cuando: (1) existe una segmentación en grupos incorporados funcionalmente de modo similar cuyos miembros a menudo, pero no siempre, pertenecen a culturas diferentes; y (2) hay una estructura social que se divide en conjuntos institucionales análogos, duplicados, paralelos, no complementarios, pero perfectamente distinguibles.

A causa de esta complejidad, la investigación moderna ha dejado de definir la «sociedad plural» como un tipo ideal formalmente distinto. El enfoque analítico en las características distintivas reduce a las sociedades plurales a la misma clase de sistema estático o cerrado que la denominación inicial trataba de eliminar del estudio antropológico. En consecuencia son muchos los que hoy parten de la noción de que el pluralismo existe, en mayor o menor medida, en todas las sociedades. Desde este punto de vista, la unidad de análisis deja de ser la definición de características y deviene la sociedad particular que manifiesta pluralismo, atendiendo a la manera, la medida y el funcionamiento del pluralismo en su seno más que a la identificación y defi-

nición de la propia sociedad plural.
El estudio de las sociedades plurales se desarrolla así en paralelo con el de los GRUPOS ÉTNICOS que las componen. El interés se ha desplazado hacia los procesos del pluralismo abandonando la inicial consideración de las características diferenciales estáticas de la «sociedad plural» o del «grupo étnico» y dirigiéndose hacia las relaciones dinámicas a través de las cuales se manifiestan las diferencias y las fronteras internas, ya sean mantenidas o manipuladas. TMac
Véase también CASTA, MINORÍAS MEDIADAS, POSICIÓN, ESTRATIFICACIÓN.
Otras lecturas Braude y Lewis, 1982; Despres, 1975; L. Kuper y Smith, 1969; Maybury-Lewis, 1984.

sociedades sedentarias *Véase* AGRICULTURA, EVOLUCIÓN, INTENSIFICACIÓN, PASTORES NÓMADAS.

sociobiología Se ha definido como «estudio sistemático de la base biológica de todo el comportamiento social» (E. Wilson, 1975, p. 4). El término fue popularizado por Edward O. Wilson, el eminente biólogo evolutivo, ganador del premio Pulitzer y conservacionista, cuya obra *Sociobiology* aportó un extensivo estudio de fenómenos sociales en el reino animal en relación con las teorías actuales sobre biología poblacional, genética y evolución.
Diríase que la definición de Wilson comprende diversos enfoques para el estudio del comportamiento social, desde los análisis ecológicos a la neurociencia. Dado que «biología» es el estudio de la vida en todos sus aspectos, y dado que sólo los seres vivos son sociales propiamente hablando podría decirse que la «sociobiología» abarca todos los estudios relacionados con los fenómenos sociales. En la práctica, no obstante, el término se ha aplicado sobre todo a un enfoque explícitamente neodarwinista que cristalizó en la década de 1960 bajo la influencia de W.D. Hamilton (1964) y G.C. Williams (1966) y que desde entonces ha dominado el estudio del comportamiento social no humano (aunque la «sociobiología» ha sido en gran medida suplantada en los estudios del comportamiento animal por la «ecología comportamental», que comprende tanto el comportamiento aislado como el social).
Marca distintiva de este enfoque es el intento de explicar los atributos característicos de la especie en términos de selección darwiniana y de adaptación funcional o «diseño» (Dawkins, 1986). Los investigadores se preguntan por qué los atributos de determinadas especies adquieren la forma particular que presentan y no otra, y buscan respuestas acordes con la adecuación a sus supuestas funciones. Las aproximaciones analíticas incluyen estudios de optimización (Maynard Smith, 1978), modelos sistemáticos de asociación de atributos entre especies (P. Harvey y Pagel, 1991) y modelos teóricos del modo de hacer específico del proceso selectivo natural (Charnov, 1982).
Como los anatomistas y fisiólogos, cuya investigación se rige por sus interpretaciones de las formas y funciones de las partes constituyentes de los organismos como dispositivos «para» la respiración, la visión, la circulación de la sangre y similares (Mayr, 1983), los sociobiólogos son «adaptacionistas». Se supone que los detalles de fenómenos sociales como la preferencias de apareamiento, las variaciones estacionales en inclinaciones agresivas, la gregariedad contingente por situación, la solicitud parental discriminatoria, etc. poseen un significado funcional que puede ponerse de manifiesto mediante un apropiado análisis de hipótesis. La selección natural diseña adaptaciones que solucionan problemas particulares cuya persistencia a través de

las generaciones ha sido suficiente, tanto en sus formas esenciales como en su importancia. Estas soluciones de evolución son necesariamente producto de las características ambientales que en general han actuado a modo de predictores estadísticos de las consecuencias para la idoneidad de cursos de acción alternativos. Los sistemas funcionalmente integrados de muchos mecanismos de evolución pueden considerarse, pues, portadores de una «estrategia» implícita.

Cuando se imputa una «estrategia de reproducción» a una planta que florece en respuesta a la duración del día o brota después de que se haya alcanzado un determinado umbral de temperatura del suelo, no es probable que se confunda la metáfora. Sin embargo, en el caso de los animales, esa metáfora de estrategia es a veces equívoca, dado que es fácil deslizarse indeliberadamente de las declaraciones acerca del «diseño» del organismo para alcanzar un objetivo a qué «trata» éste de conseguir. La funcionalidad utilitaria de las adaptaciones invita a la ecuación gratuita de «objetivos» y «funciones de adaptación». La proposición básicamente incontrovertida de que la motivación sexual ha evolucionado para promover la reproducción se entiende a veces en el sentido de que ella es en sí un objetivo que se persigue con flexibilidad estratégica; una «predicción» es entonces que la anticoncepción será evitada a menos que pueda ser usada como medio para reordenar los esfuerzos reproductivos de modo que aumente el número de las crías propias o mejoren las circunstancias que las rodean. Con lógica similar, el rechazo voluntario de descendencia y la vasectomía se han presentado como prueba en contra de la «hipótesis evolutiva». Sin embargo, la selección sólo puede haber diseñado los mecanismos evolutivos de proceso de la información, toma de decisiones, motivación y emoción para que sean efectivamente reproductivos, en general, en los «ámbitos de idoneidad evolutiva» testigos de la historia de la evolución. Es perfectamente concebible que las innovaciones tecnomédicas de la anticoncepción moderna hayan permitido que la gente persiga objetivos que han dejado de contribuir a optimizar su aptitud.

En términos generales, el paradigma sociobiológico es compartido por los autoproclamados «antropólogos y por los psicólogos evolutivos», unos y otros interesados sin excepción en caracterizar la «naturaleza» comportamental típica de la especie que comparten todos los individuos normales y que genera una variación en forma de respuestas contingentes tanto inmediatas como persistentes (desarrollistas) frente a la propia variación social y de carácter ambiental. Aunque a menudo se supone erróneamente que las hipótesis acerca de las adaptaciones evolutivas implican la existencia de una variación genética hereditaria, lo cierto es justo lo contrario. Una cantidad sustancial de variación hereditaria es prueba *prima facie* (aunque en modo alguno concluyente) de que el atributo considerado no es una adaptación, dado que la selección tiende a eliminar las desviaciones de los diseños óptimos. Así, el hecho de que el color del ojo humano sea tanto muy variable como marcadamente hereditario (en algunas poblaciones) aporta una poderosa indicación de que el color del iris carece de relevancia para la función visual, pues esto es lo que permitiría la persistencia de la variación hereditaria. Aunque el proceso de adaptación evolutiva en el curso de generaciones de resultas de la selección natural requiere ciertamente de la variación hereditaria, la selección tiende a «agotarla» dejando intactos (prácticamente) los fundamentos de las adaptaciones mayores.

Una premisa de la sociobiología es que los mecanismos y procesos psicológicos que

evalúan la información social y generan el comportamiento pertinente pueden entenderse evolutivamente en igual medida que los aspectos funcionales anatómicos y fisiológicos. Al igual que los caracteres sexuales secundarios usados por los machos de las aves en sus paradas de cortejo evolucionan por selección, por ejemplo, así hace la forma de comportamiento de figuración y determinación contingente de cuándo será aplicado, del mismo modo que los criterios de preferencia de las hembras a la hora de elegir pareja (Andersson, 1994). Los estudios sobre el comportamiento animal de presociobiólogos como Lorenz (1941) habían supuesto similarmente que las formas y controles causales del comportamiento evolucionan de acuerdo con los mismos principios que rigen la evolución morfológica, pero no habían combinado esta impresión con un análisis explícito del proceso de la selección natural.

La ecología comportamental y la sociobiología sólo empezaron a florecer tras el rechazo de la falacia del ingenuo adaptacionismo grupal o «de bien mayor» (Cronin, 1991). Muchos biológos habían alegremente imaginado que la selección natural dota a los animales del propósito compartido de la «reproducción de la especie». G. Williams (1966) demolió esta falacia demostrando que, dado que la selección darwiniana es predominantemente un proceso de éxito reproductor diferencial de «diseños» alternativos dentro de la especie, los atributos adaptativos producidos por la selección funcionan primariamente con objeto de reproducirse más que el rival; es irrelevante si con ello se logra un bien para la especie.

El otro importante desarrollo conceptual que llevó al florecimiento de la sociobiología y de la ecología del comportamiento fue la teoría de la «aptitud total» (o «selección de pares») de W. Hamilton (1964). El darwinismo clásico entendía la «aptitud» que la selección tiende a maximizar como reproducción personal, pero Hamilton observó que la selección favorecerá a cualquier fenotipo que efectivamente promueva el éxito replicativo de copias de «sus» genes, independientemente de si residen en descendientes o en otros parientes. Así, el comportamiento social de las abejas obreras estériles puede ser favorablemente seleccionado si promueven la reproducción de una reina estrechamente emparentada con las obreras. El análisis de Hamilton trasladó el concepto de los evolucionistas acerca de los animales y las plantas del que consideraba la evolución de «estrategas de la reproducción» al de «estrategas nepotistas» (véase ALTRUISMO). Este desarrollo abrió camino a teorías sobre la cooperación y conflicto (R. Alexander, 1974; Trivers, 1971) y a una perspectiva más centrada en los genes, donde algunas manifestaciones fenotípicas no sirven a los intereses de idoneidad de ningún organismo en absoluto, sino sólo a conjuntos génicos (Haig, 1993).

Darwin (1871) distinguió entre la «selección natural», que favorece a aquellos diseños fenotípicos mejorados que favorecen la supervivencia y la transformación eficiente de recursos en crecimiento y reproducción, y la «selección sexual», que no es sino cuestión de acceso diferencial a la pareja, y que incluso puede subdividirse en selección de atributos que favorecen el éxito en la competición intrasexual (armas como la cornamenta) y de atributos atractivos para el sexo opuesto, cuestión que fue desestimada durante un siglo pero que hoy constituye uno de los focos principales de la teoría y la investigación sociobiológicas. La competición intrasexual no es necesariamente observable de manera manifiesta ya que comúnmente adopta la forma de «competición espermática» en el tracto reproductivo de la hembra; también la

elección de pareja puede ser igual de inconspicua (R. Baker y Bellis, 1995; Birkhead y Møller, 1992). El estudio generalizado del ADN ha revelado recientemente que los sistemas de apareamiento animal son a menudo muy diferentes de lo que se había inferido a partir de la observación aislada del comportamiento, fomentando así nuevos esfuerzos por valorar estos sistemas como producto de la selección natural y sexual, así como de la resolución de conflictos entre parejas potenciales y rivales (Davies, 1992). La cuestión de cómo las amenazas impuestas por los organismos patógnos configuran selectivamente el comportamiento social también ha sido abordada sobre todo en contexto con la selección sexual (Møller, 1994).

La antropología ha tomado la delantera a las ciencias sociales en la aplicación de las nociones sociobiológicas al estudio del comportamiento humano (Betzig *et al.*, 1988; D. Brown, 1991; Chagnon y Irons, 1979; Eric Smith y Winterhalder, 1992). Algunos destacados antropólogos, como Sahlins (1976b), han contestado diciendo que la cultura ha emancipado al comportamiento humano del análisis adaptacionista evolutivo, pero las diferencias existentes en las prácticas sociales de sociedades e instituciones diversas no son arbitrarias, y gran parte de la investigación sociobiológica en antropología aborda explícitamente las fuentes de las variaciones culturales. Hay asociaciones estadísticas entre las prácticas maritales, los modos de reconocimiento del parentesco, la ecología subsistencial, la herencia, las reglas de incesto, las prácticas de socialización infantil. Estas asociaciones han sido aclaradas con éxito creciente e incluso predichas por antropólogos informados por las teorías de la evolución (Flinn y Low, 1986; Gaulin y Schlegel, 1980; B. Low, 1989; Thornhill, 1991). MWi y MD

Otras lecturas J. Barkow *et al.*, 1992; J. Krebs y Davies, 1993; Trivers, 1985.

sociolingüística Término acuñado en la década de 1950 para aproximar los puntos de vista de los lingüistas y sociólogos, sobre cuestiones relativas al lugar que ocupa el lenguaje en la sociedad, y para atender particularmente al contexto social de la diversidad lingüística. Las políticas educacionales y sociales desempeñaron un papel importante en llamar la atención de los lingüistas sobre algunas de estas cuestiones, al igual que la insatisfacción con los modelos de LINGÜÍSTICA imperantes, que desde finales de la década de 1950 habían sido concebidos como empeño en gran medida formal y crecientemente distante del estudio de las lenguas tal como se usan de hecho en la vida diaria. Aunque es todavía un campo de estudio relativamente joven, los sociolingüistas adquirieron momento en los dos decenios siguientes y su progresión no mengua.

La sociolingüística guarda estrecha relación con las ciencias sociales, en particular la sociología, la antropología, la psicología social y la educación. Comprende el estudio del multilingüismo, los dialectos sociales, la interacción conversacional, las actitudes frente al LENGUAJE, EL cambio de éste, etc. Es imposible ubicar claramente la multitud de enfoques diferentes sobre el tema, cada uno con su propia metodología y objetivos. Además, abundan los solapamientos, de modo que si los dialectólogos, por ejemplo, han estudiado también las variedades del habla y los cambios que ha experimentado el lenguaje, en general han empleado métodos de recogida de datos totalmente diferentes, concentrándose más bien en la expresión del habla rural más que en la urbana. Diferentes autores han intentado de dividir este vasto campo de estudio en

ámbitos más abarcables. Así, algunos distinguen entre la sociolingüística teórica y la aplicada. La primera se centra en métodos y modelos formales para analizar la estructura de las comunidades de hablantes y las variedades de expresión oral, con miras a describir la que llaman «competencia comunicativa». La sociolongüística aplicada, a su vez, trata de las implicaciones sociales y políticas de las desigualdades fundamentales en el uso del lenguaje en diferentes áreas de la vida pública, como en las escuelas o en los tribunales. Si se hojea la obra en dos volúmenes *Sociolinguistics: am international handbook of the science of language and society* (Ammon y Dittmar, 1987-1988), con casi doscientas entradas, se obtiene ya una indicación del carácter multifacético de la disciplina.

Sin embargo, lo más común es que la disciplina se subdivida en dos campos, macro y microsociolingüística, respectivamente, el primero presentado también como «sociología del lenguaje». Ésta toma a la sociedad en su punto de partida y considera el lenguaje como factor crucial en la organización de las comunidades. La microsociolingüística empieza con el lenguaje y trata a las fuerzas sociales como factores esenciales que influyen en la estructura de aquél.

Nociones fundamentales como «lenguaje» y «dialecto» son constructos primariamente sociales, no lingüísticos, porque dependen de la sociedad de modo determinante. El postulado de Max Weinreich tan a menudo citado de que «una lengua es un dialecto con un ejército y una armada» confirma la importancia del poder político y la soberanía de una nación-estado en el reconocimiento de una variedad como lengua y no como dialecto. Las situaciones en las que se da un amplio consenso acerca de qué constituye una lengua surgen de la interacción de factores históricos, psicológicos, políticos y sociales, no de resultas de propiedades inherentes a las variedades en cuestión.

Dado que las lenguas nacen de actos de poder social y político por parte de los hablantes, las diferencias lingüísticas representan y transmiten las desigualdades de poder y posición. Las lenguas y sus variantes se encuentran en constante competición y a veces en conflicto. La elección de una lengua en particular en las sociedades multilingües simboliza diversas divisiones políticas y sociales. Aunque los medios de comunicación a veces sugieren lo contrario, los conflictos en torno a la lengua no giran en torno a ella, sino que tratan de poner de manifiesto las desigualdades fundamentales entre grupos que usan lenguas diferentes. En todos estos casos, la lengua es símbolo de una lucha mucho más trascendental e intensa en pro del reconocimiento de los derechos de las minorías.

Las nociones de «comunidad de habla» y «competencia comunicativa» son fundamentales para comprender cómo organizan los grupos sociales sus repertorios lingüísticos. Una comunidad de habla constituye un grupo de gentes que no comparten necesariamente el mismo lenguaje, sino un conjunto de normas y reglas de uso de éste. Las fronteras entre comunidades de habla son esencialmente sociales, por tanto, más que lingüísticas. Los sociolingüistas usan el término «competencia comunicativa» para referirse al conocimiento subyacente del hablante en lo tocante a las reglas de la gramática (entendida en su sentido más amplio para incluir fonología, gramática, léxico y semántica) y normas de uso en circunstancias socialmente apropiadas. Este concepto de base social tiene por vocación allanar la dicotomía entre competencia y aptitud, central en la lingüística vigente. SR

Otras lecturas J. Holmes, 1992; R. Hudson, 1980: Romaine, 1994; Trudgill, 1983; Wardhaugh, 1992.

sociología Voz acuñada por Auguste Comte en el siglo XIX para describir el estudio de las SOCIEDADES. Comte fue uno de los muchos pensadores del siglo XIX propulsores del estudio de las organizaciones sociales humanas en su intento de dar sentido a los enormes cambios experimentados en Europa y que se propagaron a continuación por el resto del mundo. Hacia las postrimerías del siglo, la antropología y la sociología empezaron a seguir caminos diferentes. Una distinción algo cínica, pero aguda, mantiene que si la antropología sociocultural no es sino la sumisa sirviente del COLONIALISMO, la sociología redacta el manual de la reforma social.

Más formalmente, la sociología estudia las estructuras y los procesos sociales en las sociedades desarrolladas modernas, mientras que la antropología se centra en las sociedades no occidentales y típicamente carentes de estado, como las TRIBUS y las BANDAS. Esto representa una división del trabajo en términos de ESTADIOS EVOLUTIVOS; los antropólogos estudian sociedades sin estado; los sociólogos, estados. Sin embargo, en vista del origen común y de sus «antepasados» compartidos –DURKHEIM, WEBER y Polanyi, por citar algunos– la antropología y la sociología se combinan a menudo en Estados Unidos, por ejemplo, en los mismos departamentos académicos. Ambos campos son idealmente complementarios, pero no es raro que se presenten más bien como un SISTEMA BIFRACCIONARIO a punto de fracturarse.

Lo que aparta a la sociología, y en gran medida a la antropología sociocultural, de las otras ciencias sociales es su atención preferente a sociedades enteras y a sus subdivisiones, no a los individuos. No quiere decirse con ello que éstos carezcan de importancia, pero el objeto principal de estudio, no ha variado.

Los temas principales de la investigación sociológica son: ESTRATIFICACIÓN, o desigualdad, tanto si se basa en CLASE y ocupación (características económicas), RAZA, GRUPO ÉTNICO o GÉNERO (características de posición) o, como ocurre hoy de modo creciente, en la interacción de todos estos factores; movilidad social, tanto en términos de selección de los individuos a través de estratos varios como de la construcción y reproducción de éstos; organización formal, o burocracias de todo tipo; instituciones, incluidas FAMILIA, EDUCACIÓN, RELIGIÓN, ocupaciones, prisiones y tribunales; desviación social, que comprende desde la violación ocasional de las costumbres informales hasta la actividad criminal; estructuras sociales urbanas; y acción colectiva, que típicamente discurre desde los alzamientos populares a las revoluciones organizadas.

La sociología rural, estudio de las comunidades agrícolas, primariamente en los estados industrializados modernos, pero también en el tercer mundo, se organiza a menudo como campo académico separado de la sociología. Se trata de un área que puede encerrar interés para los antropólogos culturales dado que coincide en numerosos aspectos con el estudio del CAMPESINADO.

Iniciada a primeros del siglo XX y tomando gran impulso después de la segunda guerra mundial, la sociología norteamericana se volvió cada vez más empírica y cuantitativa, en ocasiones con el deseo casi obsesivo de convertirse en una ciencia formal, obsesión que se ha mitigado notablemente en los útlimos decenios. No obstante, las elaboradas técnicas estadísticas siguen siendo parte importante del arsenal metodológico de los sociólogos contemporáneos. Es tradicional

asimismo en la sociología la observación participante. El estudio de las interacciones globales (véase TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL), el estudio comparado de estados y la sociología histórica han adquirido auge en el último tercio del siglo XIX. Así, la sociología se solapa en gran medida con la antropología y se difunde en las ciencias políticas, la economía, la historia, y en menor grado en la geografía social. TH

Véase también ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA.

Otras lecturas Berger, 1963; Borgatta y Borgatta, 1992; Collins, 1992; Shils, 1985; Smelser, 1988.

solidaridad mecánica Se refiere a la forma de solidaridad social presente en las sociedades de pequeña escala donde la fuerza de la conciencia colectiva es grande y los individuos (como personas sociales) pueden verse como reproducciones más o menos mecánicas uno de otro. Término creado por Émile Durkheim (1933), la solidaridad mecánica se asocia con una DIVISIÓN DEL TRABAJO muy simple. MR

Véase también SOLIDARIDAD ORGÁNICA.

solidaridad orgánica Se refiere a la forma de solidaridad social presente en sociedades complejas, donde la fuerza del consciente colectivo es baja y los individuos (como personas sociales) se vinculan por la complementariedad de sus funciones económicas. Término acuñado por Émile DURKHEIM (1933), se asocia con una DIVISIÓN DEL TRABAJO muy diferenciada. MR

Véase también SOLIDARIDAD MECÁNICA.

sororato Es (1) la práctica de proporcionar una hermana de la esposa fallecida a su viudo como esposa sustituta por parte del grupo de parentesco de ésta; (2) la práctica de permitir al esposo de una mujer estéril el casamiento con la hermana de ésta y declarar a al menos algunos de los hijos de esta unión como propios de la primera mujer. MR

Spencer, Herbert (1820-1903) Herbert Spencer fue el pensador social y político británico más conocido en su tiempo y una de las figuras más influyentes en el pensamiento social europeo. Ello no deja de sorprender en una época que le ha relegado al olvido. Pero fue Spencer el principal responsable del desarrollo del concepto dominante en la sociología y la antropología del siglo XIX: EVOLUCIÓN. Aunque vinculada a Darwin (a menudo de forma equívoca), fue Spencer quien dotó al concepto de su forma más elaborada; y cuando, a finales del siglo XIX, surgió la ofensiva contra el evolucionismo fue Spencer el objeto de la mayoría de los ataques.

Spencer se formó como ingeniero de ferrocarriles, interés que abandonaría pronto para dedicarse a la escritura. Su obra llevó siempre la marca del pensador autodidacta, su fuerza y su debilidad al mismo tiempo. Como su contemporáneo de más edad Auguste Comte, al que admiraba y en cierta medida trataba de emular, se impuso la tarea de atender a todos los campos del saber humano, desde la física a la ética. Y como Comte, entendió que ello sólo sería posible si podía descubrir un principio unificador global. Hacia la década de 1840 llegó a la conclusión de que este principio era la evolución. Enunciado primeramente en un ensayo de 1852, «The development hypothesis», la evolución pasó a ser el hilo conductor de todo un «sistema de filosofía sintética» que expuso en una serie de obras a lo largo de medio siglo: *The principles of psychology* (1855), *First principles* (1862), *The principles of biology* (1864-1867), *The principles of sociology* (1876) y *The principles of ethics* (1892-

1893). Mediaron entretanto numerosos escritos sobre cuestiones como la población, el progreso, la reforma parlamentaria, las costumbres, las morales, la filosofía del estilo, la fisiología de la risa y la función de la música, muchos de los cuales recogió en su obra *Essays: scientific, political and speculative* (1858-1874). Aunque también éstos se basaron por lo común en la evolución como principio axiomático, en su mayoría lograron esquivar su marco restrictivo y rígido y —aunque tan ignorados hoy como sus obras principales— contienen algunas de sus ideas más imaginativas e interesantes.

¿Qué quería decir Spencer con «evolución»? A diferencia de Darwin, interesado sobre todo en su motor o mecanismo, Spencer atendía primariamente a su dirección: de donde la famosa fórmula de que la ley de todas las cosas, tanto inanimadas como animadas, es el movimiento de lo simple a lo complejo o de la «homogeneidad a la heterogeneidad». Esta idea, adoptada en cierta medida por Émile DURKHEIM como evolución de la sociedad desde la solidaridad «mecánica» a la «orgánica», más tarde sería reelaborada por sociólogos como Talcott Parsons para emerger en la forma más familiar de proceso de diferenciación. Lo que ello significa es que a partir de un estado en que las cosas son más o menos iguales, intercambiables y autosuficientes, pasamos a otro en el que rige un alto grado de individualización, variedad, interdependencia mutua e integración de partes.

Todo ello lo derivó Spencer del postulado fundamental de la «inestabilidad de lo homogéneo». Nada permanece en su estado prístino o primitivo; el cambio es el principio del universo, pero no el aleatorio y sin sentido. Hay un orden, una complejidad y una adaptación crecientes de la forma (o estructura) a la función. Spencer se sintió atormentado por el recién descubierto principio de la entropía, que en vez de sugerir la instalación del orden y la complejidad crecientes como fundamento universal hacía justo lo contrario: desorden progresivo y homogeneización imparable. Pero en general nunca le abandonó el optimismo. Como lamarckiano, creía que las características de adaptación adquiridas por una generación podían transmitirse a la siguiente. Reinaba, por tanto, una tendencia general hacia el equilibrio perfecto a medida que las estructuras se armonizaban y se adaptaban más y más al medio. De ahí su creencia, manifiesta en un ensayo de 1857, de que «el progreso no es un accidente, sino una necesidad».

Aunque el progresivismo evolutivo de Spencer no gustó a la generación siguiente (aunque siempre ha contado con seguidores), la teoría presentaba un aspecto más útil. Para Spencer, todas las formas de vida, individuales u orgánicas, y las sociales o «superorgánicas», presentaban los mismos rasgos. No dejó nunca de señalar analogías entre los organismos (individuales) y las sociedades, ni de buscar estructuras y funciones homólogas: por ejemplo, el comercio y el transporte son asimilados a la circulación de la sangre, y el sistema nervioso a la maquinaria administrativa del estado. Se trata del modelo básico del estructural-funcionalismo, donde las estructuras se explican por su particular contribución al mantenimiento del sistema como un todo (véase FUNCIONALISMO, ESTRUCTURALISMO). Fue perfectamente posible, pues, para los sociólogos y antropólogos posteriores, como RADCLIFFE-BROWN y MALINOWSKI, desechar el evolucionismo de Spencer reteniendo, no obstante, aspectos centrales de su funcionalismo. Cabe a Spencer tanto derecho como al que más de ser considerado el padre del funcionalismo en sociología y antropología.

«¿Quién lee a Herbert Spencer?», se preguntaba retóricamente Talcott Parsons al inicio de *The structure of social action* (1937). Podría contestarse que el propio Parsons, dado que fue uno de los principales exponentes en el siglo XX no sólo del estructural-funcionalismo, sino también del evolucionismo social. Pero también es verdad que a diferencia de, digamos, DURKHEIM o WEBER, Spencer es hoy sobre todo una figura histórica. Lo cual no debiera llevarnos a olvidar sus grandes aportaciones a la sociología y a la antropología. Cuando se olvidan los excesos de su DARWINISMO SOCIAL —que en rigor habría que llamar «spencerismo social», ya que fue Spencer quien acuñó la expresión «la supervivencia de los más aptos» y aplicó el concepto sistemáticamente a la vida social— queda incólume uno de los intentos más ambiciosos de cartografiar el progreso de la sociedad y conocer el desarrollo de las instituciones sociales a lo largo del tiempo. Mucho en su *Principles of sociology* y el elaborado material etnográfico recogido en *Descriptive sociology* (1873), que otros continuaron después de su muerte, puede estudiarse todavía hoy con provecho. Spencer fue el sociólogo inglés por excelencia del siglo XIX, la aportación de Gran Bretaña las emergentes disciplinas de la sociología y la antropología. Es medida de su éxito que una parte tan considerable de su pensamiento haya sido absorbido por ellas, aun cuando muchos de sus estudiosos lo desconozcan. KK

Otras lecturas Andreski, 1971; Burrow, 1966; Peel, 1971, Rumney, 1934; Sanderson, 1990; J. Turner, 1985.

Steward, Julian (1902-1972) Julian Steward asistió a una escuela preparatoria en el Owens Valley de California en cuyo currículo se incluía la historia natural. Fue así como Steward trabó contacto con el medio natural, en su caso el desierto, y con las poblaciones indígenas piute y shoshoni. Estudió zoología y geología en la Universidad Cornell, y entre 1925 y 1931 se formó en antropología en la Universidad de California en Berkeley con los boasianos Alfred KROEBER y Robert LOWIE. Ahí recibió también la influencia de los geógrafos Carl Sauer y Daryll FORDE, el segundo como profesor visitante. En Berkeley, Steward dedicó gran parte de sus primeros trabajos de campo a compilar listas de rasgos culturales. Quedó saturado, y la postre hastiado, de los enfoques del PARTICULARISMO HISTÓRICO y de ÁREA DE CULTURA de sus profesores de antropología, y reorientó sus intereses hacia las influencias ambientales sobre la CULTURA y evolución CULTURAL, rayanas en la herejía en opinión de los boasianos.

La orientación materialista de Steward obedece probablemente a una combinación de factores, incluidos su experiencia en la escuela preparatoria, sus estudios de pregraduación, sus primeros trabajos de campo en los años de 1930 en ARQUEOLOGÍA y las duras condiciones del suroeste, la meseta y la Gran Cuenca, experiencias etnográficas con los shoshones (cuya cultura parece enfocada hacia la supervivencia) en la polvorienta región del Dust Bowl y con la Gran Depresión. En su TRABAJO DE CAMPO cultivó la ecología cultural, que en su momento fue medio para el fin propuesto de afianzar su teoría de la evolución multilineal (Steward, 1938). En última instancia, Steward jamás abandonó su interés por la explicación científica y materialista de la cultura, incluida su causalidad: el descubrir leyes o regularidades en los modelos, funciones y procesos de la diversificación cultural. Esta tendencia a teorizar y generalizar contribuyó igualmente al apartamiento de Steward de los boasianos. En suma, Steward fue un rebelde, inclinación que adquirió ya de joven cuando

abandonó la religión de la ciencia cristiana de sus mayores para dedicarse a la búsqueda de causas naturales que pudieran explicarse científicamente.

Estas consideraciones nos permiten explicar por qué Steward se convirtió en el antropólogo más importante en el desarrollo de la ecología cnltural desde la década de 1930 hasta entrada la de 1960. Con sus estudios de campo, publicaciones y clases, Steward desarrolló tenazmente un marco teórico y metodológico para el estudio del CAMBIO CULTURAL como adaptación en la que las influencias ambientales eran especialmente importantes. Lamentablemente, Steward no desarrolló su teoría y su método en una obra única y a la vez accesible, sino que quien se interesó por ellos tuvo que extraerlos de numerosas fuentes, entre ellas dos libros de ensayo de temática muy variada (Steward, 1955, 1977).

Es importante distinguir los dos planos de actividad de Steward: la esfera etnográfica, en la que una cultura en particular era descrita después de intensos trabajos de campo al estilo boasiano; y la esfera etnológica, en la que un pequeño número de culturas eran comparadas con miras a establecer criterios de generalización y explicación. La ecología cultural ha conservado su gran influencia en el estudio antropológico de las interacciones humano-medio ambiente, en tanto que la evolución multilineal ha sido objeto de un seguimiento mucho menor (Carneiro, 1990; Kirch, 1984). Sin embargo, raro y escaso es el reconocimiento que expresan a Steward los investigadores hoy dedicados a una u otra de estas disciplinas.

Más que debatir con la literatura disponible si el ambiente determina rígidamente la cultura (determinismo ambiental) o si permite cierta flexibilidad en las respuestas culturales alternativas (posibilismo ambiental), Steward evitó tanto prejuzgar como alinearse al respecto, dando por buenas las influencias bidireccionales (ambiente en cultura y viceversa) y sometió esta relación a investigación empírica directa a través de trabajos de campo realizados sobre culturas particulares en su propio hábitat. Con sus estudios sobre los shoshones y piutes, Steward (1955) especificó tres pasos sucesivos pero interrelacionados en toda investigación sobre la ecología cultural de una sociedad en particular: (1) los recursos naturales y la tecnología aplicada a su extracción y proceso; (2) la organización social del trabajo en estas actividades de subsistencia y económicas; y (3) la influencia de estos dos fenómenos en otros aspectos de la cultura, incluidas las instituciones sociales, políticas y religiosas. Fue así como Steward desarrolló un marco ecológico donde describir y en cierta medida explicar una cultura dada, marco que se centraba en el comportamiento específico implícito en la tecnología y la labor dedicadas a la extracción y aprovechamiento de los recursos naturales para la subsistencia. El enfoque de Steward se ha revelado sumamente útil para el estudio de sociedades con economías centradas en la subsistencia; así, las de RECOLECTORES o recolectores-cazadores, la horticultura de anegación, y las sociedades de PESCADORES y de PASTORES NÓMADAS.

Sin embargo, Steward no quedó plenamente satisfecho con el estudio realizado estrictamente a este nivel. A la postre le interesaba más el plano comparativo para descubrir las causas y leyes subyacentes a los fenómenos culturales. De ahí que tratara de aplicar los datos empíricos de la investigación ecológica cultural para contrastar un pequeño número de culturas y formular generalizaciones acerca de un número limitado de paralelismos en sus modelos, funciones y procesos, en un procedimiento que dio en llamar de

«evolución multilineal», a diferencia de la unilineal de Edward TYLOR y Lewis Henry MORGAN de finales del siglo XIX, o de la evolución universal de su contemporáneo Leslie WHITE (Carneiro, 1973). El enfoque metodológico de evolución multilineal de Steward consistía en escoger para su comparación detallada un pequeño número de culturas particulares en ambientes similares (por ejemplo, tipos de desierto o bosque) y en el mismo plano de integración sociocultural (FAMILIA, BANDA, TRIBU, JEFATURA o ESTADO), pero muy distantes geográficamente. Se suponía que esta gran separación espacial entre las culturas elegidas habría de eliminar la posibilidad de similaridades culturales por causa de la DIFUSIÓN, controlándose así el factor histórico que había sido tan relevante en la antropología de los boasianos. En consecuencia, las similaridades en la muestra de culturas elegidas por Steward habría de ser el resultado de adaptaciones paralelas, o sea, de que se hubieran dado respuestas similares a condiciones ambientales de signo parecido. De este modo trató Steward de trascender en pos de la mera descripción etnográfica a la explicación científica y materialista de las similarides y diferencias culturales (Sponsel, 1987).

La principal crítica al enfoque stewardiano se basa en que sus conceptos teóricos no eran claros ni útiles, en que su método era básicamente intuitivo, y en que él se mostraba como un FUNCIONALISTA puro, que se centraba más bien estrechamente en la economía de subsistencia a costa de muchos otros factores de importancia, como la dinámica poblacional, los riesgos naturales, las instituciones políticas y la religión (véase J. Anderson, 1973; Orlove, 1980; Vayda y Rappaport, 1968). No obstante, evaluadas en el contexto histórico, las aportaciones de Steward fueron y siguen siendo importantes.

La influencia de Steward persiste hoy en su obra publicada y a través de sus discípulos. Impartió sus clases en la Universidad de Michigan (1928-1930), donde creó la cátedra de antropología, y luego en Utah (1930-1932), Berkeley (1933-1934), Columbia (1946-1952) y por último Illinois (1952-1972). Entre sus pupilos estaban William Alkire, Stanley Diamond, Clifford Evans, Morton Fried, Ernestine Friedl, Robert Manners, Sidney Mintz, Robert Murphy, Elman Service y Eric Wolf, todos antropólogos eminentes (R. Murphy, 1991). En 1964, los colegas y antiguos alumnos de Steward contribuyeron con ensayos a un libro publicado en su honor (Shimkin, 1964), y la promoción de 1969 le honró fundando el *Journal of the Steward Anthropological Society*.

Por último, más allá de sus trabajos sobre ecología cultural y evolución multilineal, debemos a Steward muchos otros logros. Mientras estuvo en la Oficina de Etnología Americana del Instituto Smithsoniano, Steward editó el monumental *Handbook of South American Indians* (Steward, 1946-1959) e intervino en su síntesis sumaria (Steward y Faron, 1959), aún insuperada, e indispensable para todo estudioso de este continente y con enorme influencia en la investigación ecológica y antropológica de la cuenca amazónica (Sponsel, 1986, 1995). Como director del Instituto de Antropología Social del Instituto Smithsoniano, Steward fomentó y subvencionó numerosas investigaciones sobre el campesinado suramericano (1956), siendo a su vez pionero en los estudios de esa región, del trabajo en equipo (1950) y de la modernización de las sociedades tradicionales (1967). Fue también autor de una biografía de su maestro Alfred Kroeber (1973). En este y otros aspectos, la aportación de Steward a la estructura fundamental de la antropología moderna sigue siendo sustancial e imperecedera. LS

Véase también ADAPTACIÓN, MATERIALISMO CULTURAL, ANTROPOLOGÍA ECOLÓGICA, ORGANIZACIÓN SOCIAL, TECNOLOGÍA.

subculturas Grupos con características culturales o modos de vida distintos dentro de sociedades mayores de las que forman parte o con las que se asocian. Ejemplos clásicos son los GRUPOS ÉTNICOS, las MINORÍAS MEDIADAS, los NIÑOS o las CLASES. MR

subdesarrollo *Véase* DESARROLLO.

subincisión Operación que se practica en la cara inferior del pene entre algunos grupos aborígenes australianos como parte del rito de paso representativo del acceso masculino a la pubertad. MR

sucesión Conviene seguir a W.H.R. RIVERS (1941a) para distinguir entre la herencia de propiedad, la sucesión en el cargo, y las reglas de descendencia (que definen la pertenencia a grupos de parentesco). Cada sistema de transmisión adopta una forma distinta en razón de lo transmitido, en su caso entre generaciones. Son claramente varios los modos de transferir la propiedad, pero la herencia es la que Commons (1924) llamó «transacción autorizada». El traspaso de propiedad no es necesariamente una cuestión relativa al movimiento de objetos sino de los derechos sobre ellos (o sobre personas). A veces se distingue entre bienes heredados y adquiridos, entendiéndose que los segundos no están tan sujetos a obligaciones. En muchas sociedades cuenta asimismo la distinción entre inmuebles (tierra cultivable, sobre todo, el recurso productivo básico, y la propiedad de terrenos) y muebles (enseres), en especial porque éstos son divisibles mientras que los primeros acaso deban guardarse intactos para mantener a la familia residente (J. Goody, 1962, 1966).

La propiedad puede traspasarse agnáticamente a los hijos o de modo uterino a los hijos de las hermanas. En ambos casos puede pasar primero lateralmente a «hermanos» antes de descender una generación. Así suele ocurrir en muchas sociedades ágrafas donde importa sobre todo el clan más amplio. En la Europa contemporánea, la propiedad suele transmitirse a los hijos de manera lineal dentro de la familia nuclear restringida. Sin embargo, el primer legatario es comúnmente el cónyuge sobreviviente, con mayor frecuencia la viuda, ya que suele ser más joven y más longeva.

Ruth BENEDICT (1936) observó que en las sociedades sencillas, los derechos económicos más importantes se transmitían entre consanguíneos, con exclusión de cónyuges. El contraste lo aportan los códigos legales de la mayoría de las sociedades eurasiáticas, en virtud de los cuales las viudas heredaban una parte de los bienes a la muerte del esposo. O, más bien, adquirían derechos sobre determinadas partes de la herencia conyugal, establecidas con ocasión del matrimonio y que ellas y sus hijos habían contribuido a acumular mediante dotaciones. La herencia conyugal está estrechamente vinculada a la dote (transferencias a la progenie femenina), dado que ambas implican la transmisión cruzada de propiedad entre sexos (J. Goody y Tambiah, 1973). De hecho, la herencia por muerte ha de considerarse como parte del proceso más amplio de devolución de derechos por parte de la generación mayor, importante variable en la que no cuenta sólo a quién pasa la propiedad, sino cuándo, si *mortis causa* o *inter vivos*, en general con el acto del matrimonio.

La propiedad, a menudo de tipo muy diverso, se otorga siempre a hombres y mujeres conforme a un criterio indefectiblemente vinculado a la DIVISIÓN DEL TRABAJO por sexos. Así, ha de ser trans-

mitida por ambos, proceso que puede adoptar formas varias:

1. Transmisión homogénea o monosexual: transferencia de propiedad entre miembros del mismo sexo, muy frecuente en África y relacionada con la organización de clanes y estirpes.
2. Transmisión divergente: transferencia de derechos a miembros de ambos sexos, como en los sistemas de DOTE de Eurasia.
3. Transmisión cruzada entre sexos, más bien rara.

Cada uno de estos métodos de transmisión de la propiedad entre personas del mismo o diferente sexo puede tener lugar *a través de* personas de sexo diferente. En la terminología al uso, la herencia puede ser «PATRILINEAL» o «MATRILINEAL». Pero dado que estos términos suelen aplicarse a la pertenencia a grupos de descendencia unilineal, para describir dicha transmisión parece preferible recurrir a la connotación de «agnática» o «uterina». En otras palabras, la propiedad de hombres y mujeres puede transferirse *directamente* a los hijos o *indirectamente* a los hijos de hermanos del otro sexo (por ejemplo, al hijo de la hermana en el caso del hombre). Uno y otro sexo pueden transmitir derechos de modo diferente y en relación con tipos de propiedad asimismo diferentes.

Aunque a menudo conviene la separación analítica entre la transmisión de propiedad y la idoneidad para pertenecer a un grupo de descendencia, ambas pueden relacionarse. Así, en un clan patrilineal se tenderá a transmitir la propiedad agnáticamente, garantizando una conexión continua entre un grupo social y un caudal fijo de recursos, como la tierra. Ésta suele restringirse ciertamente a la línea masculina en razón de la división del trabajo, y está sujeta a transmisión homogénea para evitar la dispersión. Sin embargo, aunque lo normal es, pues, la exclusión de las mujeres de la estructura básica de recursos productivos, en las sociedades eurasiáticas cabe que los hereden en ausencia de hermanos. La situación de la «heredera» se relaciona con determinadas características del matrimonio, como el que tiene lugar entre primos (de nuevo para impedir la dispersión) o, en otros casos, con la capacidad de que un hombre tome residencia (uxorilocal o filialocalmente) cuando la residencia es, de otro modo, determinada por el marido. Ésta es la situación subyacente al «complejo de la propiedad femenina» (J. Goody, 1990).

En el grupo fraterno, la herencia puede ser privilegio de un sexo o de un individuo. Los hombres suelen ser los más privilegiados dada la división del trabajo. Y uno entre ellos puede tener precedencia cuando se trata de la sucesión en un cargo y en la parte principal del legado (unigenitura). Suele tratarse entonces del primer hijo (primogenitura) si hay tierras en juego, aunque cabe que en el caso de otros bienes o enseres sea el hijo más joven el privilegiado, puesto que es el que ha de permanecer en la casa al cuidado de los progenitores ancianos (ultimogenitura). Entre los vascos es el primogénito, independientemente del sexo, quien se hace cargo de la casa. En algunos otros casos rige la igualdad (como en el código napoleónico), y así se ha propuesto que es este método el que en Europa ha favorecido el mercado local de propiedades (Habbakuk, 1955). No obstante, ni la unigenitura ni la igualdad completa se dan de hecho en la práctica. Los hijos e hijas más jóvenes son debidamente dotados incluso cuando rige la primogenitura; y en los sistemas igualitarios aparecen también algunos favorecidos, en función siempre de las obligaciones permanentes que puedan asumir. JG

Otras lecturas J. Goody *et al.*, 1976; Habbakuk, 1950.

sufrimiento Central en todas las grandes RELIGIONES y concepto básico en las ciencias sociales (Bowker, 1970). En su sentido más estricto de experiencia de la enfermedad y descripción de incapacidad sobrevenida ha sido uno de los focos cruciales, quizás *el* foco, de la ANTROPOLOGÍA MÉDICA (Kleinman, 1980; B. Good, 1994). El dolor, con sus ramificaciones léxicas, su imaginería mediática, su experiencia corporal y sus usos políticos, es la forma de sufrimiento más estudiada (M.J. Good, 1992). Sin embargo, el sufrimiento configura un campo de estudio mucho más amplio, de temario muy variado, que incluye experiencias colectivas como las consecuencias traumáticas de la VIOLENCIA política (o doméstica), el desarraigo forzado y la demoledora adversidad de la miseria rutinaria en escenarios de extrema POBREZA. Esta ampliación de sentido y los estudios pertinentes aparecen en la mayoría de los tratados antropológicos dado que los antropólogos han visto que, independientemente de la gran diversidad de causas, las formas (o modos) del sufrimiento son a menudo idénticas cualquiera que sea la experiencia dolorosa. Ello ha confrontado a los antropólogos con una realidad social que, aun representada de maneras muy diversas, no puede reducirse por esencialismo cultural (como tampoco biológico) a simple constructo. «El mundo reclama palabras» escribió el filósofo posmoderno Stanley Cavell (1994, p. 116), y el sufrimiento es una de las formas en que el mundo reclama respuestas y compromiso, insistiendo en la importancia de las condiciones existenciales como base para la construcción y para la operación del poder (Kleinman, 1995).

La investigación antropológica sobre el sufrimiento incluye una fuerte orientación hacia la FENOMENOLOGÍA de las experiencias en contextos sociales e históricos particulares, aunque prestando cada vez más atención a la interacción de la experiencia colectiva, la economía política y la semiótica (M. Jackson, 1996). Así, Margaret Lock (1963a) demostró que la menopausia, forma común de adversidad femenina con la edad en el mundo occidental (aunque no tanto como suponen algunos biomédicos y la industria farmacéutica), no tiene especial relieve entre las mujeres japonesas. Contrariamente, Paul Farmer (1992, 1994) demostró como al sida y a la tuberculosis que hacen estragos entre el campesinado haitiano subyace la violencia estructural de las condiciones de extrema pobreza en que viven y que no cesa de potenciar su miseria. Similarmente, Nancy Scheper-Hughes (1992) ilustró de qué modo puede reconfigurarse un mundo moral en su totalidad por el efecto demoledor de la pobreza extrema en muchos aspectos de la vida social, generando mundos de dolor. Pierre Bourdieu y sus colegas (1993) presentaron una teoría social sobre los efectos destructivos del poder social sobre los grupos, aduciendo al respecto los documentados estudios sobre comunidades en desintegración en América y Francia realizados por etnógrafos de la violencia como Loic Wacquant (1993) y Phillipe Bourgois (1995).

En estrecha conexión con estos desarrollos aparece la emergencia de un género de narrativa que presta voz a relatos individuales de miseria (Kleinman, 1992; S. Mattingly y Garro, 1994; Murphy, 1987). Lo particularmente antropológico de estas obras es que más que patrocinar un análisis biográfico o autobiográfico de una persona amplían nuestros conocimientos acerca de la interpretación de la subjetividad y las prácticas colectivas, al igual que sobre las interacciones individuales. Los estudios acerca de la respuesta de las familia y la comunidad frente al

sufrimiento se alejan progresivamente de los modelos «modales» o ideales típicos para revelar las contradicciones y contestaciones emanadas de las diferencias sociales. Libbet Crandon-Malamud (1991) demostró, por ejemplo, que en el uso de servicios de salud etnomédicos y biomédicos en los Andes bolivianos influían sobre todo opciones relacionadas con la identidad étnica más que con la experiencia de males. Veena Das (1995) examinó obras de ficción en su intento de poner de manifiesto qué representación del cuerpo, qué léxico y qué imaginería del dolor se encierran en la mente colectiva social. Igualmente demostró de qué modo las diferencias de clase, comunales y genéricas matizan tanto la experiencia del sufrimiento como sus consecuencias.

Los estudios del sufrimiento han explorado asimismo las condiciones morales del hacer del antropólogo estudioso del dolor ajeno. Ello ha abierto un debate entre quienes reclaman una etnografía testimonial explícita y quienes claman por una vuelta al enfoque puramente objetivo. La mayoría de los etnógrafos operan probablemente entre ambos extremos. Muchos proponen una mayor implicación en políticas y programas; algunos propugnan el compromiso empírico como modelo de práctica moral. Aunque muchos han observado una curiosa resistencia en los lenguajes de la filosofía y la teoría política frente al sufrimiento como objeto de estudio, no es éste el caso de la antropología contemporánea. Ciertamente puede decirse que la antropología se ha visto tan conmovida por las traumáticas consecuencias de la violencia política, la reestructuración económica, el desarraigo forzado, la desintegración de la comunidad, la privación estructural, el fracaso del desarrollo social y la apropiación global del sufrimiento con fines comerciales que diríase que fuera éste el tema preferencial de estudio. AK

Véase también EMOCIONES, ANTROPOLOGÍA PSICOLÓGICA.

Otras lecturas Csordas, 1994; Desjarlais, 1992; Hahn, 1995; Janzen, 1978; Kleinman *et al.*, 1995.

sustantivista *Véase* DEBATE FORMALISTA-SUSTANTIVISTA.

tabú Prohibición ritualmente prescrita de tener contacto con un objeto, persona o actividad. La voz es de origen polinesio, donde los tabúes desempeñaron un importante papel cultural, aunque ha adquirido carácter universal. Entre los más comunes están la abstención forzosa de determinados alimentos, el contacto directo con los reyes, con excluidos sociales y con cadáveres, y la prohibición de las relaciones sexuales con determinadas personas. El sujeto del tabú puede considerarse ya sagrado, ya contaminado, y la violación del tabú no es sólo un crimen sino también un acto sucio. La transgresión puede ser castigada, pues, por un poder sobrenatural específico o por el acaecimiento de una desgracia general. El tabú se asocia particularmente con individuos en posiciones sociales LIMINALES. Personas en los márgenes de la sociedad, como gobernantes, intocables y eremitas, suelen ser tabú para la mayoría; a las personas en transición social, como iniciados o padres noveles, suele imponérseles la observación de un número insólito de tabúes.

Como muchos de los primeros observadores del fenómeno, FRAZER (1890) consideró el tabú como síntoma de irracionalidad primitiva o defensa frente a los peligros sobrenaturales por los que el hombre primitivo se creía constantemente acechado. Los funcionalistas vieron más razones del tabú. DURKHEIM lo entendió como modo de mantener la distinción entre lo sagrado y lo profano (1915); RADCLIFFE-BROWN (1939) señaló que era un mecanismo para destacar la importancia social de determinadas personas y objetos. Mary DOUGLAS (1966) lo consideró desde un punto de vista simbólico y sugirió que los objetos y las personas adquieren la condición de tabú cuando no pueden ser incluidos en las CLASIFICACIONES simbólicas que constitu-

yen el patrón de su cultura. Algunos tabúes muy generalizados han interesado sobremanera a los antropólogos biólogos y psicólogos. Los sociobiólogos han indicado, por ejemplo, que el tabú universal contra el INCESTO con progenitores y hermanos responde a un mecanismo biológico de prevención de los defectos genéticos (E. Wilson, 1978). AB

Véase también PUREZA/POLUCIÓN, RITUAL, ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA, TOTEMISMO.

tabú alimentario Abstención deliberada de un artículo alimentario en razón de su carácter supuestamente sagrado o social dictado por la cultura. Los antiguos antropólogos abundaron en las ideas de FRAZER (1910), quien asoció el TABÚ con el TÓTEM del clan y con la observación de Freud (1918) en el sentido de que la abstenciones frente a determinadas comidas y al sexo compartían las características comunes de poder misterioso y sagrado, capacidad para el bien y el mal, y deseabilidad y accesibilidad. DURKHEIM (1915) y RADCLIFFE-BROWN (1939) interpretaron la evitación de especies o sustancias (como la SANGRE) tabú por los miembros del clan como nexo funcional de carácter social y psicológico que une a la vez que separa de otros grupos sociales. La identidad compartida se basaba en el comensalismo: «Eres lo que [no] comes». LÉVI-STRAUSS (1963b) exploró la relación tótem-tabú como principio social estructural: las especies totémicas y los tabúes alimentarios son «buenos para pensar unitariamente», principio que también desarrollaron Leach (1964) y Tambiah (1969): «Los animales sirven para reflexionar, también para prohibir».

En *Purity and danger* (1966), Mary DOUGLAS sostuvo que las especies tabú suelen ser filogenética y estructuralmente anómalas y se usan para destacar la estructura interna y los límites del reino animal y del mundo social. Los rasgos físicos y comportamentales de las especies prohibidas posibilitan a la sociedad distinguir entre categorías puras o completas frente a las anómalas o peligrosas que parecen cruzar y, por tanto, amenazar las fronteras sociales o naturales. El pangolín o lagarto volador (un «reptil que vuela») y el babuino (que se asociaba con centros del «espíritu» y tiene una sola cría por parto) se antojaban excesiva e incómodamente próximos a la categoría «humano» y, así, eran objeto de culto y de evitación entre los lele de África. De manera similar, la exclusión bíblica del cerdo se basaba en sus anómalas características: carecía de pezuñas y no rumiaba como los animales «limpios» permitidos. Otros animales tabú convivían con los humanos en clara proximidad, como el perro en la sociedad occidental, o la gallina entre las mujeres del Chad (O'Laghlin, 1974). Un paso adicional de Douglas fue interpretar las categorías cognitivas compartidas y los tabúes alimentarios como mecanismo de delimitación. Así, la evitación de la carne de cerdo adquirió carácter simbólico capital para los judíos, al tiempo que era muestra ostentosa de desafío para quienes pretendían humillarlos y someterlos forzándoles a consumirla. Pero, en circunstancias de aculturación, los alimentos prohibidos se hacen peligrosamente deseables por quienes experimentan o afirman su libertad frente a las limitaciones, prescripciones o nexos tradicionales, como en el caso de los modernos judíos norteamericanos que comen cerdo o moluscos, musulmanes que consumen alcohol o hindúes que comen carne de cabra o buey.

En yuxtaposición con estas nociones funcionales, estructurales y semióticas, el campo analítico del MATERIALISMO CULTURAL ha examinado las consecuencias

nutricionales, sanitarias o ecológicas de los tabúes alimentarios en diferentes contextos. Restricciones dietarias especiales influyen sobre todo en la ingesta nutricional de las mujeres núbiles en la menarquía, la menstruación, el embarazo, el posparto y la lactancia; y a los niños antes del destete y en sus años subadultos. Los niños de algunas sociedades africanas pueden tener prohibidos los huevos, y los del sureste asiático las hortalizas de hoja (Manderson, 1981). En todos los casos, el propósito declarado es proteger la fertilidad de las mujeres o la maduración correcta de los jóvenes. El impacto real en la nutrición depende de si estas normas son nocivas para la salud: ¿hay fuentes alternativas de calorías, proteínas y vitaminas? Las consecuencias dependen igualmente de cuán reconocidas y extendidas están estas prohibiciones, ya que algunos tabúes rigen sólo en determinadas estaciones o períodos concretos del ciclo vital. También de si los individuos las observan; no todos conocen los tabúes o los respetan, y algunos incluso toman medidas rituales especiales para eludirlos, como hacen las mujeres de algunos asentamientos africanos que ingresan en sectas que les permiten el acceso a productos lácteos, de otro modo vetados.

Los tabúes alimentarios han sido particularmente estudiados entre los RECOLECTORES NÓMADAS que, normalmente, conocen y consumen centenares de especies alimentarias, pero las invisten de un número no menor de tabúes. En los bosques ituri de Zaire, Aunger (1994a, b) registró más de trescientas razones para evitar determinados alimentos: las más comunes eran el aspecto (evitación homeopática: rechazo ante la posibilidad de adquirir el del producto), la ubicación en el mito o la historia, y la apreciación de características de suciedad, predatorias o humaniformes. Sin embargo, muchas de estas restricciones alimentarias regían sólo en determinado estadio de la vida y abundaban las variaciones intraculturales. Los tabúes alimentarios eran transmitidos generalmente de padre a hijo, o de madre a hija, y en la práctica no era en modo alguno raro que los individuos se olvidaran de observarlos accidental o intencionadamente. En cualquier caso, los tabúes alimentarios pueden magnificar los efectos de las restricciones estacionales u otras en la ingesta nutricional. Pueden poner a las mujeres en riesgo durante períodos críticos de su ciclo reproductivo, y de resultas de ello, reducir la fertilidad, aumentar la mortalidad infantil y disminuir la supervivencia de los menores (Laderman, 1983). El tabú de administrar calostro a los lactantes. u otra «leche mala» asociada con un nuevo embarazo de la madre o una enfermedad sobrevenida, pueden poner en peligro la supervivencia infantil (C. Wilson, 1980). En el plano poblacional, el abstenerse de determinados alimentos puede no tener efectos importantes, aunque estas prácticas sí inciden en el consumo, la nutrición y la salud del individuo (Messer, 1981).

Alternativamente, los tabúes alimentarios pueden analizarse en su aspecto beneficioso para la nutrición, la salud o para la ecología y la subsistencia sostenible. Las culturas asiáticas que prohíben determinados alimentos, en particular especies de moluscos clasificadas como pruriginosas o tóxicas, pueden reducir la ingestión de alérgenos molestos o francamente nocivos. Los tabúes asociados con el consumo de sal pueden ayudar a que los niños u otras personas que viven en climas secos y calientes mantengan su equilibrio electrolítico. El cerdo mal cocinado puede ser portador de triquinosis. He aquí ejemplos, pues, de cómo los tabúes alimentarios pueden proteger también la salud individual o colectiva;

aunque, como ha dicho Douglas, el considerar las normas dietéticas sólo en el plano sanitario o médico menosprecia su significado espiritual y su valor social. En la sociedad moderna secular caracterizada por una cultura gastronómica global, la sal, las grasas y el colesterol se han declarado «tabú» por razones de salud, con reducción consiguiente de su simbolismo.

Otros análisis materialistas culturales interpretan las restricciones como mecanismo inconsciente con el que por medio del ritual se gestiona la ecología y se protege a las poblaciones humanas y a las especies comestibles de que dependen. Harris (1974) ha sugerido asimismo que el veto hebreo de la carne de cerdo no era sino un marcador cultural y ecológico: los pueblos pastores o nómadas no podían criar cerdos, especie doméstica. La prohibición que los jefes tikopianos decretan sobre este producto y sus especímenes jóvenes después de un ciclón devastador es quizás el ejemplo más claro del valor ecológico, nutricional y supervivencial del tabú, símbolo central de la estructura social de la cultura tikopiana (R. Firth, 1959). EM

Véase también DIETA, ALIMENTO, PUREZA/POLUCIÓN.

Otras lecturas Farb y Armelagos, 1980; Spielmann, 1989.

tabúes de incesto Prohibición de relaciones sexuales, y por tanto del matrimonio, entre parientes próximos que siempre ha llenado de perplejidad a los teóricos sociales. El problema ha sido estudiado por la mayoría de los científicos sociales, incluidos DURKHEIM (1963), MORGAN (1877), FRAZER (1910), TYLOR (1899), Freud (1918), LÉVI-STRAUSS (1969a) y Karl Marx (véase Engels, 1902). Era necesaria una explicación particular dado que la prohibición se entendía (de un modo erróneo, como se ha demostrado) universal y conscientemente instituida por los humanos en algún momento distante en el pasado con objeto de satisfacer algún objetivo psicológico, social o biológico beneficioso.

Estos argumentos funcionalistas clásicos centrados en el resultado de la práctica pueden resumirse como sigue: primero, la evitación del incesto presenta ventajas biológicas dado que la endogamia exacerba la frecuencia de aparición de genes negativos recesivos en generaciones sucesivas. Los estudios de las raras poblaciones humanas endogámicas lo corroboran. Sin embargo, esta consecuencia genética, sólo verificada científicamente en el siglo XIX, no permite extraer la conclusión de que los humanos eviten el incesto por esta razón. Segundo, las explicaciones sociológicas funcionalistas se centran inicialmente en las ventajas de eliminar la competición sexual por una pareja en el seno de la familia nuclear a fin de lograr la procreación y la socialización de los jóvenes en un marco social relativamente armonioso. Tercero, la prohibición del incesto fuerza a los miembros de cada nueva generación a buscar pareja fuera de la familia, creando en el proceso grandes redes cooperativas basadas en el matrimonio y en la ampliación de los lazos de parentesco. Desde esta perspectiva, el incesto incide en la propia sociedad, en la forma en que los grupos sociales se unieron por obligaciones morales. Aunque no cabe negar que el tabú del incesto promueve estos obvios beneficios sociales para la sociedad, estas explicaciones son incompletas. Específicamente, no tienen en cuenta el origen del tabú en relación con sus funciones del pasado y del presente. Una explicación del origen de la costumbre requiere una perspectiva teórica diferente y más amplia.

Este enfoque fue inicialmente ofrecido a principios de este siglo por Edward Wes-

termarck (1891), quien sugirió que los humanos evitan naturalmente el sexo con miembros de su familia (más que verse forzados a ello). Esta línea de razonamiento supone una ventaja evolutiva en la exogamia, y sugiere que los humanos surgieron con una propensión innata a buscar pareja fuera de la familia. El argumento propone que la estrecha proximidad física desde la primera infancia, más que la proximidad genética, es la que inhibe el deseo sexual. En consecuencia, los individuos que se crían juntos (en general genéticamente relacionados entre sí, pero incluso si no lo están) buscarían una pareja sexual diferente llegada la madurez. Inversamente, dado que no se repelen por sus genes, los hermanos criados por separado podrían encontrarse mutuamente atractivos como pareja sexual. Pese a algunas objeciones iniciales obvias, este argumento de que la «familiaridad genera desinterés sexual» se ha visto reavivado y apoyado por evidencia circunstancial sobre las costumbres de casamiento.

En primer lugar, se cuenta con un estudio de A. Wolf y C.S. Huang (1980) de una forma de matrimonio tradicional preconcertado (*sim pua*) en China y Taiwan, que implicaba la adopción en una familia de una niña que era criada junto con el hijo natural, con la expectativa de que se casaran llegado el momento. Estos matrimonios, cuando se forzaban (a menudo con la reticencia de los ahora jóvenes maduros), se traducían en una merma de la fecundidad y una mayor proporción de divorcios que los matrimonios concertados entre extraños, que era la práctica más común. En segundo lugar, el estudio de Shepher (1983) sobre niños originalmente del mismo *kibbutz* israelí documentó la ausencia de matrimonios y aun de relaciones sexuales (pese a ser propugnadas) entre individuos que se habían criado juntos desde la primera infancia. En tercer lugar, el análisis de McCabe (1983) de la costumbre del Oriente Próximo de propiciar el matrimonio de primos paternos —es decir, de los hijos de dos hermanos (normalmente criados en proximidad física)— sugiere que estas uniones hacen que una menor descendencia y la culminación en divorcio sean más probables que en otra clase de matrimonios, incluidos los de otras clases de primos cuya crianza respectiva se ha realizado en lugares distantes. En cuarto lugar, también en apoyo de la hipótesis de Westermarck, numerosos estudios de primates no humanos describen una pauta de elección de pareja sexual fuera del grupo natal. Dado que todas las especies revelan este comportamiento, hoy se considera el modelo imperante entre nuestros últimos antecesores primates comunes de hace unos veinte millones de años (Maryanski y Turner, 1992). Por tanto, el sugerir que los humanos aparecieron sin esta propensión a la exogamia y que más bien la crearon en algún momento en razón de las ventajas que reporta es un enfoque muy retorcido del problema. Más elegante es, dada su mayor simplicidad, suponer que *Homo sapiens* ya apareció con esta propensión a la exogamia y que más tarde creó reglas culturales, es decir, prohibiciones de incesto, para garantizar la permanencia de las mismas en razón de las ventajas funcionales descritas.

Sin embargo, si esta aversión natural a la endogamia es cierta y natural, (1) ¿por qué es un tabú universal?; y (2) ¿por qué necesitan los humanos semejante prohibición? La respuesta a la primera pregunta es directa: el tabú no es de hecho universal. Algunas sociedades carecen de reglas al respecto, no porque lo contemplen, sino porque consideran semejante comportamiento tan repulsivo que (de acuerdo con la hipótesis de Westermarck) no las necesitan. Por lo que hace

a la segunda pregunta, el tabú es necesario en muchas sociedades porque los humanos —a diferencia de otras especies— tienen la capacidad cultural de superar sus inclinaciones biológicas. Como consecuencia directa de esta capacidad intelectual, los humanos pueden analizar, y de hecho intervenir, en comportamientos —como el incesto— que pueden tener efectos biológicos, psicológicos y sociales nocivos. Así, interesa a las sociedades el prohibir este comportamiento en aras de su propia viabilidad biológica y social. Y, a diferencia de otras especies, la humana también crea categorías de parentesco más allá de la familia nuclear, generando así la necesidad de una regla que, de otro modo, sería superflua. En suma, parece que la evitación o prohibición del incesto se comprende mejor como rasgo de la complicada evolución biológica de nuestra especie. WA

Otras lecturas Arens, 1986; Robin Fox, 1980.

tecnología Medios y recursos con los que las sociedades humanas hacen frente a su entorno material y lo transforman. Como proceso o sistema, la tecnología integra a los materiales sobre los que se opera, las herramientas u otros medios con que se lleva a cabo la operación, la aplicación de un procedimiento operativo para hacer efectiva la acción deseada y el conocimiento necesario para llevarla a cabo.

En la medida en que los antropólogos han reconocido al *Homo faber* como arquetipo social y han destacado el uso de herramientas como uno de los conjuntos de artefactos culturales, la tecnología no ha dejado de estar presente en el repertorio antropológico. Sin embargo, en la antropología social y cultural «clásica» no ha sido tema de gran interés. Un primer intento de sistematización teórica fue el de Augustus Pitt-Rivers (1906), con su secuenciación evolutiva de familias de artefactos técnicos que, al hilo del razonamiento spenceriano y darwiniano, progresaron de formas simples a complejas por un proceso de selección: los individuos seleccionan inconscientemente la herramienta más apropiada para una tarea específica, modificando así gradualmente el artefacto hasta que la forma se corresponde de manera óptima con su función. Han sido muchos los intentos de categorizar los períodos históricos por criterios tecnológicos, y el más importante de ellos quizás sea el de Lewis Henry MORGAN con su división de la historia humana en períodos de salvajismo, barbarie y civilización caracterizados principalmente por sus tecnologías respectivas. Así, el arco y la flecha caracterizaron al período salvaje superior; la cerámica al bárbaro inferior; el riego, el cultivo de maíz y la construcción en adobe y piedra al bárbaro medio, y así sucesivamente. Aunque la secuencia tecnológica de Morgan contenía algunos errores etnográficos e históricos, lo cierto es que llamó la atención sobre las innovaciones tecnológicas responsables del aumento revolucionario en tamaño y densidad poblacional y a la base agricultural necesaria para sostenerlos (Harris, 1968, pp. 181, 185). Un esquema similar pero mucho más complejo es el propuesto por Mumford (1934) para definir los cambios tecnológicos ocurridos en los dos últimos milenios:

1. Una fase ecotécnica caracterizada por el «menor uso de seres humanos como agentes primarios, y la separación entre la producción de energía y su aplicación y control inmediato» (desde finales de la antigüedad hasta alrededor de 1700).
2. Una fase paleotécnica, desde 1700 a 1900, que comprende la revolución industrial y la preeminencia del complejo del «carbón y el hierro».
3. Un período neotécnico caracterizado

por la fusión efectiva de ciencia y tecnología.

La importancia del esquema de Mumford reside en su carácter inclusivo integrador de los hechos de la tecnología con consideraciones sociales, económicas, así como estéticas y estilísticas.

Diferente es la clasificación que ofrece Lewis Binford (1962) con su división de las propias técnicas en categorías funcionales: tecnómicas (aquellas que interaccionan con el medio físico), sociotécnicas (con función articuladora de grupos sociales) e idiotécnicas (relacionadas con lo simbólico). Así, una vasija puede ser tecnómica por lo que hace a su función como contenedor de alimentos e idiotécnica o sociotécnica en virtud de su decoración.

La antropología ha atendido más a las técnicas tradicionales que la moderna tecnología industrial, y es abundante la literatura sobre el carácter conservador de las primeras, vinculado a consideraciones tanto técnicas como económicas. Los artesanos son por lo general remisos a abandonar una técnica económicamente viable por una innovación poco experimentada. Técnicas específicas pueden quedar confinadas (en forma de conocimiento secreto) en el seno de una familia o de un pequeño grupo de artesanos, práctica que conduce tanto a la diversificación de procedimientos como a la resistencia a la innovación. Esta clase de conservadurismo explica por qué un artesano puede no hacer uso de una técnica con todo el potencial que encierra, sino sólo para el fin concreto y limitado circunstancialmente perseguido: así, la rueda del alfarero puede cumplir la misión concreta a que se aplica, sin parar mientes en las ventajas que entraña la fuerza centrífuga (Nicklin, 1971-1972). Los componentes motores de la tecnología, esto es, los movimientos físicos y las operaciones de los artesanos en la práctica de su oficio, son muy resistentes al cambio y, si se pierden en un población dada, resultan difíciles de recuperar (Kroeber, 1948).

Los antropólogos han destacado asimismo la naturaleza sistémica de la producción para demostrar cómo las limitaciones sistémicas generan estabilidad a largo plazo. Así, los recursos naturales básicos de los alfareros (arcilla, combustible) son la base de las adaptaciones funcionales que los ceramistas son remisos a cambiar (P. Rice, 1984). Similarmente, las demandas sistémicas del RIEGO también conspiran para producir conjuntos de instituciones «ultraestables» para la asignación de los recursos hídricos y la evitación de conflictos (Ostrom, 1990): los valores comunales que establecen los principios de asignación se formalizan en una estructura de derechos y se ponen en práctica mediante estructuras físicas y procedimienos operacionales que transforman estos principios abstractos en el suministro de partes alícuotas del caudal total a los agricultores. Una vez establecidas y operativas con satisfacción general, estas normas pueden persistir durante siglos, incluso si grupos conquistadores se los apropian (Glick, 1995). De ahí que la tecnología se haya considerado antropológicamente como subsistema cultural en extremo conservador cuya estabilidad a largo plazo depende de la tradición y de las instituciones sociales. Sin embargo, no siempre está claro si diferentes tecnologías requieren formas de organización específicas o si la organización pertinente puede tomarse prestada de otros subsistemas culturales, como los de la religión o el parentesco (Lechtman y Steinberg, 1979). Volviendo al riego, por ejemplo, los sistemas de irrigación tribales contemplan e integran al parentesco, en particular en la forma de estructuras de clan o de estirpe, en la definición de de-

rechos, mientras que los «templos de agua» balineses son paradigma de la integración de subsistemas tecnológicos y rituales (Lansing, 1991).

La visión antropológica tradicional de los artefactos técnicos como conjuntos específicos de rasgos o elementos culturales ha sido atacada desde numerosas perspectivas. De ahí que se haya intentado integrar el estudio de las tecnologías preindustriales en marcos explicativos basados en la TEORÍA DE SISTEMAS, de aplicación más frecuente en las tecnologías industriales contemporáneas. La noción de sistema sociotécnico trata de explicar, pues, cómo «emplean las personas los artefactos para satisfacer objetivos sociales en la vida diaria» (Pfaffenberger, 1992, p. 492), mientras que se introduce un subsistema tecnoeconómico para distinguir entre los componentes técnicos y sociales de un sistema de producción dado (Gibbon, 1984). Estos conceptos apenas pasan de ser meros recursos retóricos diseñados para legitimar la integración de los estudios de la tecnología en la antropología. No sorprende la conclusión de que la tecnología es un constructo social y cultural inextricablemente vinculado con la organización del trabajo. Además, el enfoque no es nuevo. Mumford (1934) observó que «casi cualquier parte de un complejo tecnológico apunta y simboliza una serie de relaciones existentes en su seno».

La teoría de sistemas es mucho más fructífera en un marco sincrónico que como intento de explicación del cambio a lo largo del tiempo. Sin embargo, los sistemas técnicos, como otros subsistemas sociales y culturales, cambian recursivamente, de modo que los modelos históricamente más sensibles son a la postre los más productivos. Por tanto, el conocer los desarrollos históricos de tecnologías específicas de acuerdo con los procesos culturales y cognitivos inherentes a ellas (objeto que estudia propiamente la historia de la tecnología) parecería un requisito previo para elaborar vinculaciones sistémicas más amplias. En opinión de Basalla, los artefactos no son simples rasgos en relación sincrónica con un sistema cultural más vasto, sino que están indefectiblemente vinculados con precedentes. La novedad tecnológica no se explica solamente por la necesidad, sino también por inquietudes estilísticas, creativas e imaginativas. Una vez inventados, los artefactos son sometidos a una multivalente variedad de presiones selectivas, comprendidas «la necesidad económica y militar, las actitudes sociales y culturales» y aun «el acomodo a las modas tecnológicas». La conclusión extraída por Basalla de que la necesidad económica no siempre es madre de la invención confiere un espaldarazo efectivo al enfoque culturológico de la tecnología, donde la elección de técnicas y la evolución de los artefactos dependen marcadamente de la interacción entre sistemas de valor específicos y familias de técnicas.

Lemonnier (1989) ha demostrado que incluso en el caso de tecnologías quintaesencialmente modernas, como la aviación, cabe aplicar un enfoque etnológico a las variaciones en diseño, siempre que se reconozca que la variabilidad va unida a las demandas concretas de rendimiento: cuanto más elevadas, menor la variabilidad. Así, el diseño primitivo de aviones mostraba un despliegue de rasgos estilísticos sorprendentemente amplio, sugiriéndose así que la variación no puede explicarse exclusivamente por medio de consideraciones de ingeniería y aerodinámica.

La tecnología tradicional reclama una aplicación intensiva de recursos del saber; es decir, depende de la experiencia colectiva de numerosos constituyentes en la realización de tareas productivas.

Esta intensidad de conocimiento confiere estabilidad al sistema tecnológico, y al propio tiempo explica la vulnerabilidad de estas tecnologías si se interrumpen. Esto adquiere especial importancia cuando agroecosistemas tradicionales que han gozado de inveterado éxito se ven interrumpidos por innovaciones menos funcionales, como las asociadas con la REVOLUCIÓN VERDE. TG

tecnonimia Práctica de referirse o aludir a una persona como progenitora de su progenie homónima más que por su onomástico. Así, Juana, la madre de Carlos, sería conocida como «madre de Carlos». MR

teledetección Implica un gran número de tecnologías, desde las fotografías aéreas a las imágenes de satélite, para cartografiar motivos desde una distancia que puede ser menos que obvia en el terreno. Los antropólogos, y arqueólogos en particular, han usado las fotos aéreas desde la década de 1940. Aún hoy suministran una valiosa clase de información de resolución intermedia entre los datos de satélite y las exploraciones sobre el terreno. También han incrementado su utilidad con la posibilidad de numerización e incorporación a Sistemas de Información Geográfica (SIG) que amplían nuestra capacidad de gestión de los cambios paisajísticos y en asentamientos.

La observación remota desde satélites ha sido dominio hasta hace poco de geógrafos y geólogos dada su pronta intervención en la interpretación de fotografías seriadas para aplicaciones cartográficas. Los antropólogos y arqueólogos de orientación ecológica han empezado a adquirir las aptitudes técnicas necesarias para trabajar con esta clase de datos. Los antropólogos biológicos que trabajan con especies de primates también han descubierto la utilidad de estas técnicas para estudiar los hábitats de las especies de modo no invasivo.

Los satélites han venido recogiendo datos de la Tierra desde 1972, año en que fue lanzado al espacio el Landsat I por Estados Unidos. La resolución de estos satélites ha venido mejorando en los últimos veinte años, de modo que el Spot, un satélite francés de observación de la Tierra, proporciona hoy vistas con una resolución de 10-30 metros. Sin embargo, en trabajos con vegetación compleja, los satélites Landsat de menor resolución pero mayor anchura de banda proporcionan datos de más utilidad (Moran *et al.*, 1994). El Spot puede ser más útil para el estudio de pautas de asentamiento y de otras estructuras no vegetales.

La detección remota por satélite ofrece un enfoque ideal para el ensayo de hipótesis. Dado que los satélites Landsat recogen datos de cualquier punto de la Tierra cada dieciséis días (con los Landsat 4 y 5), cabe usar una serie de imágenes secuenciales de una área dada para comprobar la vigencia de una operación o práctica de subsistencia y sus efectos en la zona circundante, relacionar la superficie de una área deforestada y el ritmo de reforestación, examinar las fronteras de los asentamientos y su crecimiento o declive, evaluar comunidades vegetales como pastos o bosques tropicales y responder a otras cuestiones en dependencia del tiempo o del espacio.

Una de las contribuciones más importantes de la teledetección consiste en ofrecer a los antropólogos una herramienta para proyectar sus estudios más allá de una sola comunidad y abarcar el paisaje mayor regional donde aquella se desempeña. Las operaciones de agrimensura tradicionales son demasaido caras y onerosas en tiempo para abordar aspectos varios del cambio, en particular si éste se produce con rapidez, como la desforestación. Y pocos investigadores disponen de recur-

sos para recoger datos detallados de uso de la tierra más allá de una comunidad dada, o para medir un gran número de variables ambientales. En el último decenio, especialistas no antropólogos han podido aplicar el análisis de datos recogidos por satélite para controlar traslaciones de cultivos, modelos de aprovechamiento de la tierra, desforestación, asentamientos y muchas más variables. De gran importancia contemporánea puede ser el uso de datos de satélites conjuntamente con información cultural para delimitar los territorios de los pueblos nativos presionados por fuerzas desarrollistas (Wilkie, 1987, 1994). El equilibrar las necesidades de las poblaciones tradicionales con la protección de la biodiversidad requiere técnicas que permitan establecer las fronteras de las reservas, fin para el que estas técnicas parecen específicamente diseñadas.

Una de las tareas más duras de los antropólogos con orientación ecológica y agricultural es la caracterización topográfica detallada de la región de estudio. El uso de las imágenes de satélite antes de proceder a los estudios en el campo permiten un examen previo de las clases y alcance de la vegetación existente y de los cursos hídricos de la zona. Este examen visual puede ser estadísticamente analizado mediante técnicas de agrupamiento ya disponibles en logiciales informáticos capaces de diferenciar, por ejemplo, las especies vegetales examinadas, cuyos representantes pueden ser marcados en la imagen para el muestreo consiguiente sobre el terreno y la verificación pertinente de precisión taxonómica, que si hace falta puede ser modificada in situ. El procedimiento permite una organización mucho más eficiente de la recogida de muestras (Moran *et al.*, 1994; Brondizio *et al.*, 1994).

Los datos numéricos remotamente adquiridos se han convertido en herramienta indispensable para la evaluación medioambiental y la gestión de recursos. La posibilidad de hacer uso de esta tecnología para los estudios ecológicos y agrarios se ha demostrado cabalmente en otros campos, y los antropólogos han empezado a incorporarla a su instrumental de investigación (Guyer y Lambin, 1993). La teledetección es particularmente valiosa para trabajar en regiones donde el acceso y el transporte entrañan gran dificultad, los mapas se presentan en escala inapropiada y la exploración es de alcance insuficiente. Los conocimientos de teledetección son cada vez más necesarios para participar activamente en estudios interdisciplinarios acerca del cambio medioambiental en el mundo. EFM

Otras lecturas Behrens, 1994; Conant, 1990.

tenencia de la tierra Concepto que hace referencia a las relaciones entre los individuos y la tierra o a sus derechos y deberes para con ésta. El término posee en sí mismo numerosas acepciones: materia bajo los pies, espacio marcado en un mapa, base de poder, recurso de explotación, aspecto de la divinidad o asidero de identidad social. Los conceptos de tierra y tenencia de la misma son de difícil traducción entre lenguas.

La tenencia de la tierra es siempre más compleja de lo que implicarían las simples distinciones entre PROPIEDAD privada o pública, pues en todo lugar se encuentran diversas combinaciones de control individual y de grupo sobre la tierra, los derechos al respecto de la cual pueden dividirse en tres clases:

1. *Derechos de uso*: acceso a residencia, derecho de paso, reserva de caza, aprisco, pasto, cultivo, recolección de materiales o edificación; también pueden ser importantes los derechos de *desuso*.
2. *Derechos de transferencia:* movimiento de la propiedad o posesión por heren-

cia, regalo, préstamo, trueque, cesión, hipoteca, compraventa u otras transacciones.

3. *Derechos de administración*: poder o autoridad para asignar o retirar tierras al uso, arbitrar disputas, regular transferencias, gestionar la tierra de uso público, aplicar impuestos u obtener exacciones o adquirir posesión por omisión o reversión.

Estos derechos se dividen a menudo entre diferentes unidades de agregación (individuos, familias, linajes, empresas, pueblos, distritos, estados) que reclaman derechos diferentemente combinados sobre una porción específica de la tierra. Estos «manojos de derechos» pueden categorizarse o incluirse en «jerarquías de estados» (Gluckman, 1965a). Pero el acceso a la tierra con un propósito no concede automáticamente el acceso a la ella con otro distinto. Los derechos sobre la tierra entrañan a menudo numerosas responsabilidades, como el mantener francas las vías de acceso o conservar la fertilidad de la tierra para las generaciones futuras (Blaikie y Brookfield, 1987).

La tenencia de la tierra está estrechamente vinculada al parentesco, rango, posición o comportamiento social aceptable en las sociedades donde las relaciones sociales, no el dinero, determinan los derechos sobre aquélla (Meek, 1946). La tierra también puede entrañar un componente simbólico o religioso, en particular si está asociada con tumbas, antepasados o deidades, o si la regulación de la herencia obedece a leyes religiosas. Los conceptos euroamericanos de recursos, propiedad, tenencia, dominio y título distan de ser universales y con frecuencia entran en conflicto con las nociones vigentes al respecto en otras sociedades (Goheen y Shipton, 1992).

Los conceptos de tenencia de la tierra tienen firmes raíces en la base subsistencial y demográfica de la sociedad. El uso intensivo de la tierra tiende a suplantar al extensivo. Por ejemplo, los CAZADORES-RECOLECTORES, que en general perciben los derechos sobre la tierra en términos de uso, no de propiedad, han sido gradualmente restringidos en todo el mundo a tierras menos provechosas para la agricultura y la ganadería, a menudo en zonas de temperatura o precipitación extremas que no se consideran dignas de «ser poseídas». Las reclamaciones de pueblos aborígenes en el sentido de que sus derechos de uso históricos configuran una forma de tenencia de tierra reconocible han constiuido la base de numerosas batallas legales en muchos países (Wilmsen, 1989b).

Disputas similares acerca del uso de la tierra surgen entre los agricultores sedentarios y los PASTORES NÓMADAS que pacen a sus animales desplazándolos de un pasto a otro. Es frecuente que los agricultores traten, por ley o fuerza, de limitar los movimientos de los pastores aduciendo al efecto que los animales dañan los cultivos. Más crítico es que los agricultores instalen sus cultivos en tierras de pastos y seguidamente las reclamen como propias. Ambas tácticas han generado mucha violencia en todo el mundo. Mientras que la sensibilidad frente a las diferentes percepciones de los derechos sobre la tierra puede minimizar estos conflictos, la ignorancia es menos grave que la competencia por el control de recursos valiosos (L'Équipe écologie, 1979).

La tenencia de la tierra es un tema clave en zonas con asentamientos de gente diversa. Las distinciones entre colonos primeros y recién llegados, conquistadores y conquistados o aborígenes e inmigrantes constituyen a menudo el material con que se forjan jerarquías de clase o posición, gocen de consenso o no. Las diferencias percibidas entre asentados y llegados, permanentes y transeúntes o

habientes y clientes de la tierra, respectivamente, pueden ser políticas y económicas además de simbólicas. Estas diferencias suelen ampliarse a medida que la tierra se hace más escasa.

A medida que aumenta la densidad de una población o que se comercializan la tierra y sus productos aumenta la competición por el recurso, provocando en algunos casos litigios más frecuentes e intensos. Las normas antes implícitas se hacen explícitas; se abandonan las regulaciones antiguas y se reemplazan por nuevas; se reconfiguran los límites, se agudizan o se marcan de forma permanente (S. Moore, 1978). Alguos teóricos del siglo XIX apuntaron la hipótesis de que fue una presión así la que inicialmente dio origen a la propiedad privada o individual (Engels, 1902). Y aunque así es en términos generales, hay excepciones: incluso en algunos regímenes mercantilmente orientados, los agricultores, ganaderos y otros han desarrollado métodos eficaces para mantener «comunidades gestionadas» libres de la explotación indiscriminada (McCay y Acheson, 1987). Los gobiernos socialistas han tratado asimismo de restringir los derechos a la propiedad privada, aunque a la larga con poco éxito.

El tamaño óptimo de las propiedades rústicas y las reglas necesarias para mantener un sistema ecológico o económico han sido objeto de considerable debate. Mientras que la agricultura moderna propicia las explotaciones grandes y unitarias, las unidades pequeñas pueden ayudar en muchas situaciones a reducir los riesgos (J. Bentley, 1987). El acceso a una gran variedad de tierras con usos múltiples y con derechohabientes que se solapan es característica de los pequeños agricultores en todo el mundo (Netting, 1981, 1993). En otros casos, la tenencia de la tierra puede ser menos importante que el acceso a otras aferencias. En los sistemas de RIEGO, por ejemplo, los derechos sobre la tierra son menos críticos que los detentados sobre las aguas. Las posiciones corriente arriba en las redes de canalizaciones presentan ventajas obvias sobre las que quedan corriente abajo, diferencias que a veces coinciden con la riqueza o la clase, así como con el poder (Hunt y Hunt, 1976).

La propiedad de tierra urbana ha sido poco estudiada hasta el momento por los antropólogos, aunque coincide con la tenencia de la tierra rural en que pueden operar en ella más de un principio o sistema al mismo tiempo y en el mismo lugar. Aunque las propiedades y territorios comunales pueden poseer título oficial, por ejemplo, y tener poca relación legal entre sí, ambos pueden estructurar accesos, derechos y responsabilidades de sus habitantes.

Los intentos de modificar por ley los sistemas de tenencia de la tierra existentes pueden adoptar dos formas: (1) reforma de la tierra que redistribuye las propiedades; y (2) reforma de la propia figura de tenencia de la tierra que modifica las reglas o procesos por los que se obtienen derechos sobre las tierras, se conservan o se pierden. Las razones usadas para justificar estas políticas comprenden desde un mayor crecimiento económico y una redistribución más equitativa, hasta un incremento del control gubernamental. Ambas clases de reforma son de difícil consecución, en parte porque la tenencia de la tierra está muy estrechamente vinculada a otras facetas de la sociedad y la cultura (Basset y Crummery, 1993). Incluso las reformas agrarias declaradas con fines igualitarios pueden empeorar más que mejorar la distribución de la tierra si individuos o grupos bien posicionados se aprovechan de información de primera mano o contactos privilegiados para hacerse con las fincas mayores y mejores al amparo del nuevo régimen

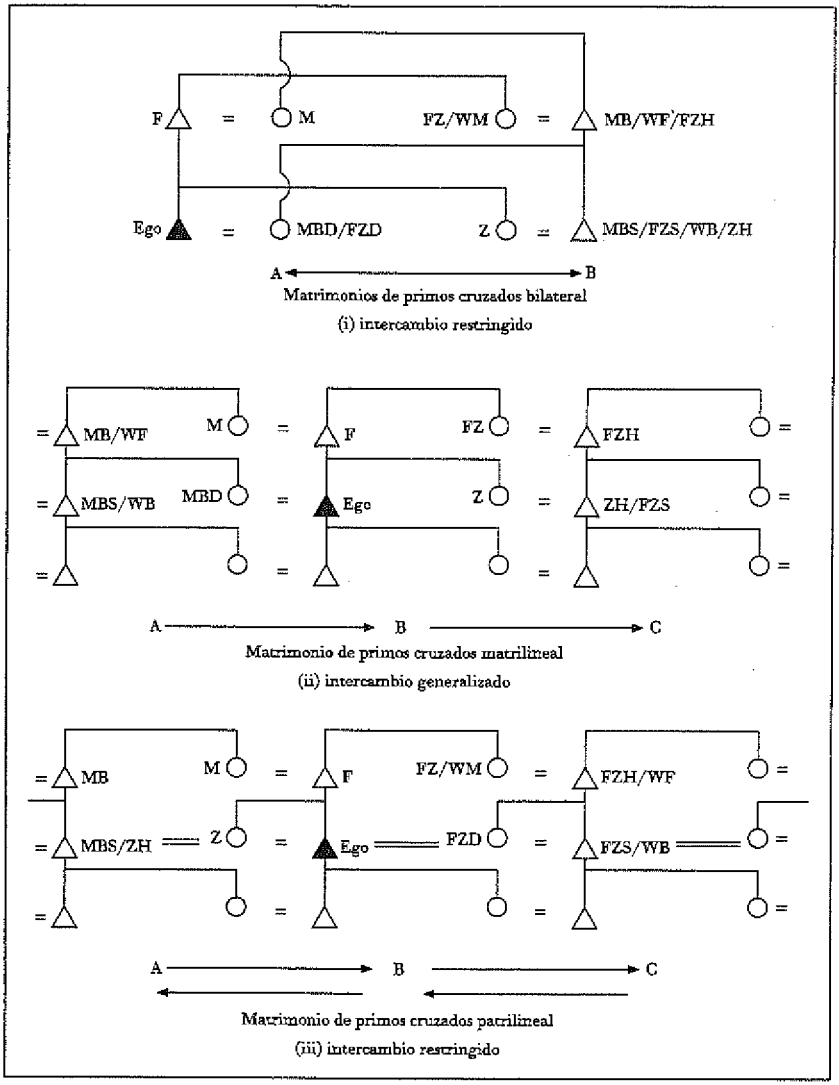
(F. Lehmann, 1974). Los programas de nacionalización de la tierra, en particular, han proporcionado históricamente una buena cobertura para las apropiaciones injustas, A su vez, los de concesión de titularidad, incluso los destinados a otorgar a hombres y mujeres igual acceso a la tierra, en la práctica han concentrado a veces la posesión de ésta en manos de los primeros. Las prohibiciones de recolección colectiva y de otras actividades compartidas, destinadas en principio a evitar la explotación humana, pueden desproveer de seguridad a los más pobres o de la ocasión de consolidar demandas de tierra permanente. Los planes de acotamiento y demarcación para hacer sedentarios a los nómadas y de establecimiento de asentamientos para concentrar a los agricultores alrededor de instalaciones como obras hidráulicas, escuelas o clínicas han causado a veces más daños ecológicos que bien general.

Los sistemas de tenencia de la tierra son a menudo tan complejos que los cambios considerados necesarios por juristas y economistas externos a fin de garantizar la «titularidad segura» de la tierra pueden traducirse fácilmente en derechos más inseguros que los que se pretenden sustituir. Así ocurre en especial si dichos cambios tientan a los individuos a vender, hipotecar u ofertar la titularidad obtenida en detrimento de sus deudos o de subordinados. Con frecuencia, el intento de sustituir un sistema de tenencia por otro no hace sino entremezclarlos o superponerlos creando incertidumbres susceptibles de ser manipuladas por los opulentos, poderosos o avispados (Downs y Reyna, 1988; Shipton, 1994). La reubicación involuntaria es probablemente la estrategia de «desarrollo» más difícil de implantar sin causar problemas sociales y económicos, si no daños ecológicos (Hansen y Oliver-Smith, 1982). Y cuanto más abruptamente se produce tanto mayores son sus consecuencias indeseadas probables. PS

Otras lecturas Biebuyck, 1963; M. Cernea y Guggenheim, 1993; Fortmann y Bruce, 1988; Hoben, 1973; E. Leach, 1961a; S. Moore, 1986a.

teoría de la alianza Referida a sociedades cuyas unidades constitutivas tienen mutuos lazos permanentes de matrimonio. Los antropólogos han estudiado en profundidad las sociedades divididas en mitades cuyos miembros se casan con los que integran la otra mitad (véase ORGANIZACIÓN DUALISTA). En los años treinta, antropólogos holandeses que trabajaban con J. P. B. De Josselin de Jong en Leiden analizaron varios sistemas indonesios que definían el tipo de matrimonio que los individuos deberían contraer pudiendo así establecer sus costumbres en torno al mismo (Wouden, 1968).

Claude Lévi-Strauss desarrolló de un modo más exhaustivo la teoría de la alianza en *The elementary structures of kinship* (1969a), obra en la cual presentó una teoría general del PARENTESCO y el MATRIMONIO. En ella sostuvo que la prohibición del INCESTO supuso originariamente el paso de la humanidad de un estado de naturaleza a otro de cultura. Ello obligó a los seres protohumanos a organizarse en grupos que intercambiasen cónyuges y estableció de una manera sólida el principio de intercambio como la principal fuerza motriz de la vida social (véase MAUSS). Lévi-Strauss sugirió que los primeros humanos pudieron casarse observando un parentesco más débil (aunque sin arriesgarse con parentescos demasiado lejanos) con la unión entre PRIMOS CRUZADOS. A diferencia de los PRIMOS PARALELOS, los primos cruzados son parientes próximos, pero siempre externos al propio grupo de descendencia, tanto si ésta sigue la línea masculina



B = Hermano; D = Hija; F = Padre; FZ = Hermana del padre; FZD = Hija de la hermana del padre; FZH = Esposo de la hermana del padre; FZS = Hijo de la hermana del padre; H = Esposo; M = Madre; M = Madre; MB = Hermano de la madre; MBD = Hija del hermano de la madre; MBS = Hijo del hermano de la madre; S = Hijo; W = Esposa; WB = Hermano de la esposa; WF = Padre de la esposa; WM = Madre de la esposa; Z = Hermana; ZH = Esposo de la hermana.

Figura 1. Sistemas de alianzas.

como la femenina. Hay tres tipos de matrimonio de primos cruzados. Desde el punto de vista del hombre: matrilateral (con la hija del hermano de la madre [MBD]), patrilateral (con la hija de la hermana del padre[FZD]) y bilateral (con alguien que es MBD y FZD al mismo tiempo). La figura 1 muestra qué sucede en las sociedades que llevan a la práctica estas formas de matrimonio. Si los hombres se casan con sus primas cruzadas bilaterales, de ello resultan dos líneas de hombres que se emparentan con las respectivas hermanas. Si los hombres se casan con sus primas cruzadas matrilaterales, de ello resulta un sistema cíclico, donde el grupo A entrega a las mujeres para convertirse en esposas del B, el B se las entrega al C, y así sucesivamente. Si los hombres se casan con sus primas cruzadas patrilaterales, en ese caso las mujeres pasarán de A a B y a C, pero además de C a B y a A. Éstas son las *estructuras elementales* del parentesco que especifican quién se debe casar y quién no puede. Lévi-Strauss sugirió que las sociedades humanas progresaron desde el intercambio restringido de primos cruzados bilaterales al intercambio generalizado de matrimonios entre primos cruzados matrilaterales, pasando a veces por la forma intermedia de matrimonios entre primos cruzados patrilaterales. Finalmente dejaron atrás las estructuras elementales y evolucionaron hacia *estructuras complejas* en las que el matrimonio con ciertas clases de pariente está prohibido, pero en las cuales todos los demás individuos pueden ser cónyuges. Gran parte del libro de Lévi-Strauss está dedicado a documentar esta evolución mediante el análisis de las sociedades de aborígenes en Australia, Indonesia, Asia y ambas Américas. Las sociedades de Europa y África, siendo estructuras complejas, quedaron pendientes de un estudio posterior que nunca fue escrito.

¿Cómo podían funcionar estas estructuras elementales? Resulta, por ejemplo, demográficamente imposible que cada hombre en un sistema de alianza matrilateral se case con su verdadera MBD. La sociedad podía arreglar el asunto de forma que algunos individuos se casaran con sus verdaderas MBD y otras clases de MBD. Rodney Needham (1962) sugirió que de hecho estos acuerdos se practican con regularidad en lo que él denominó sistemas de alianza «prescriptivos» y que la teoría de Lévi-Strauss se aplicaba a tales sistemas. Lévi-Strauss rechazó esta defensa restrictiva de su teoría, insistiendo en cambio en que la suya era una teoría general sobre los sistemas de parentesco y la evolución social humana. Sus estructuras elementales eran modelos que no correspondían a los verdaderos modelos de matrimonio, sino más bien a las ideas que regían tales modelos en las mentes de las personas que los practicaban. Argumentos estos que fueron objeto de duras críticas (véase especialmente Korn, 1973). A partir de las terminologías del parentesco, Lévi-Strauss sacó conclusiones sobre los sistemas matrimoniales, pero la correlación entre ambos no es lo bastante exacta como para permitir tal inferencia. Por esa razón hay que desechar una gran parte de su análisis de apoyo, así como su teoría de la EVOLUCIÓN social. En la actualidad, los antropólogos tampoco aceptan que los sistemas de parentesco sean en lo esencial sistemas de alianzas.

El libro de Lévi-Strauss aún es considerado como un brillante tratado sobre las propiedades formales de los sistemas de alianzas. Entretanto, otros antropólogos, EDMUND LEACH muy especialmente, señalaron que aquellas teorías que hacen hincapié en el papel de la descendencia en los asuntos humanos fueron elaboradas por africanistas y experimentaron un desarrollo notable en África. En otras

partes del mundo, sobre todo en el sureste asiático y en Indonesia, las sociedades establecen sus hábitos matrimoniales considerando la descendencia como un principio secundario. Por eso en lo relativo a estas zonas del mundo la teoría de la alianza explicaba mejor las cosas que la TEORÍA DE LA DESCENDENCIA. DML

Lecturas complementarias Dumont, 1971a; Leach, 1954; Maybury-Lewis, 1971.

teoría de la dependencia Explica el DESARROLLO lento o nulo del tercer mundo como consecuencia de las relaciones coloniales, neocoloniales o poscoloniales con los estados capitalistas (véase también COLONIALISMO). Los estados colonizadores o metropolitanos explotan sus regiones coloniales o satélites (o estados) en una gran variedad de maneras que potencian su propio desarrollo y acumulación de capital. La riqueza extraída de los satélites impide el desarrollo local y hasta puede dar al traste con el ya obtenido. Así, la falta de desarrollo —en contraste con los reclamos de la teoría de la MODERNIZACIÓN— no es resultado del fracaso local, sino de las deletéreas relaciones externas. Este proceso se resume cabalmente en la expresión de André Gunder Frank (1969): «El desarrollo del subdesarrollo».

El posible desarrollo de las regiones satélites queda distorsionado por las relaciones de dependencia, en sus aspectos tanto internos como externos (Santos, 1970). Los capitalistas de la metrópoli manipulan los procesos de industrialización y modernización para aumentar sus beneficios, a menudo socavando la autonomía de la región satélite. Por ejemplo, pueden controlar los suministros de tecnología compleja y moderna o tratar de monopolizar los empleos y capacidades especializadas, el llamado «desarrollo dependiente» (P. Evans, 1979). La dependencia suele aumentar la ESTRATIFICACIÓN interna, dado que los limitados beneficios del desarrollo dependiente se distribuyen irregularmente en la región dando lugar, a su vez, a malestar social y político.

La teoría de la dependencia tiene profundas raíces intelectuales (Hendricks, 1992). En Iberoamérica, los teóricos de la dependencia se conocen como *dependistas*, mientras que en los países de lengua inglesa se han venido usando denominaciones adicionales que a menudo implican una acerba crítica de la política exterior. La teoría de la dependencia es antecesora intelectual directa de la TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL (Chirot y Hall, 1982). TH

Véase también CLASE.

Otras lecturas Chilcote, 1984; So, 1990.

teoría de la descendencia Representa un análisis del PARENTESCO y de la ORGANIZACIÓN SOCIAL que subraya el papel axial de las relaciones sociales basadas en vínculos de CONSANGUINIDAD, en sociedades cuya estructura política está en gran medida formada por grupos de parentesco unilineal. En éstas, la asignación de derechos y propiedad por grupo se ajusta a una sola línea parental (véase DESCENDENCIA MATRILINEAL, DESCENDENCIA PATRILINEAL).

La teoría de la descendencia o «del linaje» fue sobre todo producto de la antropología social británica y su continuado compromiso en el estudio y análisis de determinadas sociedades africanas. Sus orígenes se encuentran en la monografía etnográfica clásica de EVANS-PRITCHARD (1940) sobre los nuer, y en la obra de Meyer FORTES (1945) sobre los tallensi, al igual que en otros trabajos acerca de similares sociedades «sin estado» en África (Fortes y Evans-Pritchard, 1940b). Luego, por varios decenios des-

pués de la segunda guerra mundial, los antropólogos sociales británicos abundaron en este enfoque extendiendo sus análisis más allá del África subsahariana hasta China (Freedman, 1958).

La fortaleza de la teoría de la descendencia residía en la presentación de un modelo que conciliaba la organización de vínculos de sangre con la formación de grupos sociales capaces de formar un GOBIERNO. El modelo más patente al respecto lo ofreció el SISTEMA DE LINAJE SEGMENTARIO, donde las facciones se unían y dividían basándose en nexos genealógicos. Con todo, las claras líneas de la descendencia unilineal se vieron casi siempre ensombrecidas por la existencia de AFINIDADES que otorgaban al individuo estrechos lazos con personas ajenas al linaje propio. El caso más citado al respecto ha sido el del hermano de la madre en un sistema patrilineal. Esto llevó a Fortes (1953, 1959a) a subrayar la distinción entre las relaciones respectivamente basadas en parentesco y en descendencia y a introducir el concepto de FILIACIÓN COMPLEMENTARIA, que vinculaba a los anagnatos. En su opinión, el parentesco era personal, privado y doméstico, mientras que la descendencia era pública, política y jurídica.

Los teorías de la descendencia fueron atacados en diversos frentes. Los proponentes de la TEORÍA DE LA ALIANZA arguyeron que los vínculos matrimoniales, no la descendencia, eran la clave para comprender la organización social en muchas sociedades. Los seguidores de LÉVI-STRAUSS en Francia y otros lugares fueron particularmente duros en sus críticas. Los antropólogos de Estados Unidos, con su tradición paralela de estudios de parentesco, opinaron que el enfoque en los sistemas unilineales era excesivamente limitado, en particular en su tratamiento de las sociedades oceánicas (Murdock, 1949; Davenport, 1959). En los grupos de descendencia COGNÁTICOS o BILATERALES, por definición no unilineales, la calidad de miembro podía adquirirse a través de las líneas materna o paterna. Goodenough (1970) atacó de plano la noción de que la descendencia era un concepto claramente definido. Podía usarse de manera tanto para denotar como entienden las personas sus relaciones (a través del padre, de la madre o de ambos), como principio que define la pertenencia a un grupo social basada en la ascendencia, o como medio de clasificar a las sociedades atendiendo a sus modelos de parentesco. Era tanto una parte del parentesco como, a la vez, algo separado de él.

De resultas de estos debates, la teoría de la descendencia como esquema explicatorio cohesivo cuenta hoy con pocos seguidores y son muchos los que la han declarado intelectualmente moribunda, ya sea total o parcialmente (A. Kuper, 1982b; Schneider, 1984). Sin embargo, dado que en su base considera las relaciones paternofiliales y entre hermanos, la problemática inherente resurge en formas nuevas, particularmente en su importancia para organizar el PODER en términos de género y generación (Peletz, 1995). JIA

teoría de la práctica Concepto que se asocia fundamentalmente con el trabajo de Pierre Bourdieu (1977, 1990), aunque tiene precursores. Siempre se ha reconocido que el comportamiento difiere de las reglas, normas, etc., básicamente porque la gente no siempre las observan. Este reconocimiento es mínimo en la obra de DURKHEIM y sus discípulos, como RADCLIFFE-BROWN, para quienes las reglas sociales e instituciones sometidas a ellas producían tanto la conformidad individual con los dictados de las sociedad como el equilibrio social. En su opinión, el problema no residía en las respuestas

estratégicas del individuo frente a las reglas sociales —y era así en MALINOWSKI—, sino en cómo se incorporaba a la sociedad. En este sentido, el abandono de las reglas no es estrategia sino desvío.

Una de las primeras reacciones a esta postura fue la de LEACH, cuya visión inicial de la importancia de la acción divergía apenas de la de Durkheim en su reconocimiento de la manipulación de las reglas sociales por parte de los actores (Leach, 1954), aunque el segundo argumentaría más tarde que «las reglas jurídicas y normas estadísticas debieran tratarse como marcos de referencia distintos [y] que las primeras deben ser consideradas siempre secundarias a las segundas» (1961a, p. 9). Leach se basaba al efecto en la obra de Raymond FIRTH (1964), discípulo y sucesor de Malinowski, quien distinguía entre organización social (nivel de importancia asignado a las reglas jurídicas y sistemas sociales) y estructura social (resultado de la aplicación de estas reglas en la práctica). Leach fue seguido por algunos de sus discípulos, en especial Frederik Barth (1969a), cuya obra temprana atendió más bien al comportamiento de los individuos que traspasaban fronteras étnicas que a la descripción de lo que entendía como culturas efímeras e inestables. Barth fue también uno de los proponentes del ANÁLISIS TRANSACCIONAL (1966; Kapferer, 1976a; F. Bailey, 1969), al que cabe sumar la obra de otros sobre las llamadas redes sociales (J. Barnes, 1954; Bott, 1957), la cual examina los vínculos que realmente crean las personas entre sí, prácticamente con independencia de las reglas y valores sociales expresos. En América, Clifford GEERTZ (1973) abogó por una valoración similar de la práctica —que para él equivalía en gran medida a acción simbólica— como alternativa al que consideró superabstracto ESTRUCTURALISMO de LÉVI-STRAUSS.

En opinión de Bourdieu, la debilidad general de estos modelos reside en su fracaso a la hora de relacionar adecuadamente los dos niveles de reglas jurídicas, normas, ideales y valores, por una parte, y práctica, acción, comportamiento y estadística, por la otra (una excepción se da en la descripción de A. Good sobre las alianzas entre afines en el sur de la India). Por «relacionar» se entiende básicamente el dar razón de los dos niveles en términos recíprocos, más que subordinando uno al otro. En esencia, el argumento de Bourdieu es que muchos de los que han reaccionado frente a Durkheim, Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss han sobrecorregido sus faltas y, con ello, se han basado en exceso en el mero comportamiento. Bourdieu admite que los etnógrafos tienden a objetivar y privilegiar reglas, normas, ideales y valores por encima de lo que él llama «estrategias de acción», especialmente al basar sus descripciones en las declaraciones indígenas acerca del ideal. Sin embargo, añade que lo propio es alcanzar un equilibrio: aunque las estrategias implican cierto grado de improvisación, también guardan relación con objetivos e intereses de construcción no menos social que las reglas, etc. Metodológicamente, además, la observación y el análisis estadístico no bastan, pues quedan igualmente sujetos a lo que Bourdieu llama la «ilusión sinóptica» como abstracción de reglas y valores. La teoría de Bourdieu se basa en dos nociones particulares introducidas por él mismo y que hace suyas a raíz de sus tempranos trabajos de campo en Argelia y el Béarn (Francia) Una es «doxa», o aquellos aspectos de las normas y valores de la sociedad que no son discutidos ni cuestionados porque tienen hondas raíces en la socialización y se dan por sobreentendidos (compárese con ortodoxia, ideología que explícitamente se considera correcta o paradigmática, y heterodoxia o

desviación igualmente explícita). La otra noción es «hábito», o aspectos normativos del comportamiento, costumbres colectivas o «disposiciones» que también se adquieren con la socialización, pero se producen irreflexivamente más que de forma totalmente inconsciente. Bourdieu considera que la práctica se basa en las disposiciones inherentes al hábito y adopta la forma de improvisación estratégica: fines e intereses asumidos como estrategias, frente a un fondo de doxa que en última instancia los limita. Estas estrategias se siguen en «campos sociales» particulares configurados por los intereses de los individuos y su competición (por recursos, posición, etc., que Bourdieu objetiva en su totalidad como formas diversas de capital, ya económico, ya social, cultural o simbólico).

Es esta combinación de hábitos y doxa el nexo entre ideal y práctica. Dado que ambos son irreflexivos, Bourdieu se distancia de cualquier versión de la teoría de elección racional; al propio tiempo, la socialización que aquéllos implican descarta su teoría conductista. En cualquier caso, la teoría ha sido desechada como una tautología funcionalista más, que toma a las instituciones como un presupuesto y que sólo describe los procesos en curso más que explicarlos. La noción de hábito también ha sido criticada por tener que inferirse de las prácticas a que se dice que da lugar, así como por privar a los actores sociales de su capacidad de cuestionar el orden social (véase Jenkins, 1992).

Aunque novedosa en la antropología, la teoría de la práctica de Bourdieu cuenta en la sociología contemporánea con una vía paralela principal en la teoría de la estructuración de Giddens (1976), que busca vincular estructura y acción. El trabajo de los precursores interaccionistas simbólicos (en especial Goffman, 1956) es una reconocida influencia en este sentido. RP

Otras lecturas Jenkins, 1982; Ortner, 1984.

teoría de punto central Según fue formulada por el geógrafo alemán Walter Christaller en 1933, la teoría de punto central propone que los asentamientos se concentran alrededor de puntos centrales, cada uno de los cuales se asocia funcionalmente con el área circundante. Estos lugares se organizan por tamaño en una «jerarquía establecida» de acuerdo con los bienes y servicios que los lugares de orden superior suministran a los de orden inferior. La lógica de esta jerarquía se basa en la noción de que la gente recorrerá una mayor distancia para obtener bienes y servicios más especializados. El principio organizador básico de los modelos de asentamiento es, pues, el acceso al MERCADO. En tierras llanas uniformes, sin accidentes topográficos que alteren el modelo, la jerarquía de asentamientos adopta la forma de hexágonos entrelazados, disposición ideal para reducir al mínimo la distancia de viaje. La hipótesis de Cristaller contiene tres importantes e influyentes nociones. La primera es que la función principal de un asentamiento urbano era constituirse en el centro organizacional de una región dada. La segunda es la exclusividad funcional: los centros de orden superior poseen todas las funciones terciarias del nivel inferior inmediato, y más. El tercer concepto gira en torno a la noción de espacio geométrico: la hipótesis de Cristaller se pone a prueba no en un espacio métrico, sino en uno abstracto, a fin de comparar variaciones espaciales en diferentes sistemas de interacción económica, y se ha revelado extraordinariamente fructífera propiciando una gran cantidad de estudios acerca de los componentes espaciales de los procesos económicos y las jerarquías urbanas (B.

Berry y Pred, 1961). Las verificaciones empíricas de la hipótesis sugieren que las jerarquías de asentamiento, con variaciones culturales, concuerdan en términos generales con los constructos de Cristaller, pero que los supuestos comportamentales relativos a las distancias que recorrerá una persona por obtener determinados bienes o servicios son tan variables que los modelos espaciales reales rara vez coinciden con las predicciones de la teoría.

Otras lecturas L. King, 1984; Müller-Wille, 1978.

teoría del sistema mundial En su primera formulación por el sociólogo Immanuel Wallerstein, un sistema mundial es el intersocietario marcado por su propia DIVISIÓN DEL TRABAJO, de ahí los términos «mundial» (como entidad unitaria) y «sistema» (con cierta medida de coherencia interna). Este todo es la unidad fundamental que enmarca a todas las demás estructuras sociales susceptibles de análisis, incluidos los estados. Cada sistema mundial posee un MODO DE PRODUCCIÓN dominante. Cuando el sistema se unifica políticamente se denomina «imperio mundial»; en caso contrario, se trata de una «economía mundial». Las unidades pequeñas, sin estado (a menudo llamadas «TRIBUS»), se conocen como «minisistemas». Wallerstein desarrolló una teoría del sistema mundial para explicar las interrelaciones de los mundos primero, segundo y tercero y sus orígenes en el desarrollo y expansión del moderno CAPITALISMO y la industrialización. Aunque tiene sus raíces en la SOCIOLOGÍA, el estudio del sistema mundial se encuentra en todas las ciencias sociales y es por naturaleza tanto interdisciplinario como multidisciplinario. Se inspira en la escuela de los *Annales* de la historiografía francesa y en la llamada TEORÍA DE LA DEPENDENCIA, pero pone más énfasis en la naturaleza holística e inherentemente cíclica de la totalidad del sistema. El Fernand Braudel Center de la Universidad del estado de Nueva York en Binghamton tiene su motivo de interés central en los estudios de los sistemas mundiales, que analiza y divulga en su *revista*.

El «sistema mundial moderno», la primera economía mundial capitalista, se desarrolló en Europa occidental durante el «largo siglo XVI», 1450-1650. La necesidad de los capitalistas de hacerse con mano de obra, materias primas y mercados impulsó la expansión de redes comerciales, a veces por vía de la colonización. La expansión del sistema no procedió gradual y uniformemente sino de manera cíclica. Estos ciclos son fundamentales en los procesos del sistema mundial. Hacia mediados del siglo XX, la economía mundial capitalista se había hecho verdaderamente global.

El crecimiento de la economía mundial diferenció el sistema en tres componentes: (1) el núcleo, que se especializa en la producción y distribución industrial avanzada y se caracteriza por la existencia de estados relativamente fuertes, con una burguesía poderosa y una vasta clase trabajadora; (2) la periferia, que produce materias primas y se caracteriza por la existencia de estados débiles, una pequeña burguesía y una vasta clase campesina; y (3) la semiperiferia, que comparte características de las dos clases anteriores. Las relaciones espaciales de estos componentes es tema importante en la ciencia de la geografía (Peter Taylor, 1993).

Los estados nucleares, que actúan por cuenta de la clase capitalista, extraen materiales, mano de obra barata y nuevos mercados de otras regiones (véase COLONIALISMO). Los estados semiperiféricos mantienen con las regiones periféricas una relación parecida a la de los

nucleares, pero de carácter periférico con éstos. Las sociedades semiperiféricas pueden ser una sociedad periférica en ascenso o una nuclear en declive. En conjunto, la semiperiferia bloquea la polarización entre el núcleo y la periferia, estabilizando así el sistema. Dado que los capitalistas nucleares pagan a los productores periféricos mucho menos que el valor que crean, es obvio que pueden acumular capital a su costa. Este intercambio desigual favorece el DESARROLLO en el núcleo y lo impide, y aun reduce, en la periferia. Wallerstein señaló que el sistema mundial moderno es singular porque es el único de corte capitalista, la única economía mundial que no se ha transformado en imperio mundial por conquista por un estado hegemónico y se ha hecho verdaderamente global.

Una premisa importante para la teoría de sistema mundial es que debe estudiarse como un todo. Así, el estudio del cambio social, político, económico o cultural en cualquier componente del sistema –naciones, estados, regiones, grupos étnicos, roles de género o «tribus»– debe empezar por comprender el rol concreto del componente en el seno del sistema. Ello genera una agenda de investigación doble: (1) ¿cómo afectan los cambios en un componente al sistema entero?; (2) ¿cómo afectan los procesos del sistema a la dinámica interna y estructuras sociales de sus componentes?

Persisten en la literatura del sistema mundial varias polémicas entrelazadas: (1) si el subdesarrollo de la periferia es necesario para el desarrollo del núcleo, y en qué medida?; (2) si factores exógenos (primariamente MERCADOS) o endógenos (por ejemplo, la estructura social, especialmente la CLASE) son los agentes primeros del cambio; (3) si es posible el SOCIALISMO en una economía mundial capitalista (entendiendo por ejemplo a la antigua Unión Soviética como capitalismo estatal, no como socialismo); (4) si la teoría del sistema mundial representa una extensión útil o una cruda distorsión de la teoría marxista. La teoría del sistema mundial ha sido criticada por su manifiesto economicismo, nucleocentrismo (eurocentrismo), estatalismo, y por prestar muy poca atención a la CULTURA y al GÉNERO.

Los estudios sobre teoría mundial han abordado estos temas en el último decenio, testigo de un enorme caudal de publicaciones al respecto (Arrighi, 1994; Chase-Dunn y Grimes, 1995; W. Martin, 1994), de modo que el estudioso que se limite a la consulta de la obra de Wallerstein o a los resúmenes de mediados de la década de 1980 estaría muy pobremente informado. Han sido muchos los estudios cuantitativos sobre el sistema mundial moderno (resumidos en Chase-Dunn, 1989). Algunos de los temas nuevos o considerablemente ampliados son: procesos cíclicos en el sistema mundial (Suter, 1992); consecuencias del colapso de la Unión Soviética (Bergesen, 1992); papel de las mujeres, las unidades familiares y el género en la economía mundial (K. Ward, 1990, 1993); ciudades en el sistema mundial (Kasaba, 1991); cultura en la economía mundial (Kiser y Drass, 1987); y temas ambientales (Bergesen, 1995; Chew, 1995) y de subsistencia (Bradley *et al.*, 1990). Muchos estudios casuísticos ofrecen finos análisis del complejo funcionamiento del sistema mundial en lo tocante a la ESCLAVITUD (Tomich, 1989), el capitalismo agrario (McMichael, 1984) y la incorporación de poblaciones aborígenes a la economía mundial (Dunaway, 1996; T. Hall, 1989; Meyer, 1994).

Una nueva e importante área en la teoría del sistema mundial se centra en los debates en torno a los sistemas mundiales precapitalistas (T. Hall y Chase-Dunn, 1993); Frank y Gills, 1993). Estos estu-

dios evolutivos convierten muchos supuestos de la teoría del sistema mundial en problemas de investigación de base histórica (Chase Dunn y Hall, 1994). También se ha empezado a cuestionar la singularidad del sistema mundial moderno y hasta el concepto general de «ascenso de Occidente», sugiriendo más bien una retirada, si no una «caída de Oriente» (J. Abu-Lughod, 1989).

Al margen de los debates políticos y empíricos, los analistas del sistema mundial han centrado sistemáticamente su atención en el papel desempeñado por los procesos históricos y las relaciones intersocietarias en el cambio social y cultural a largo plazo. Entre las contribuciones más destacadas a la teoría del sistema mundial se encuentran los estudios acerca del poder de los actores locales y los sistemas mundiales para configurarse recíprocamente en casi todas las áreas de la actividad humana. TH

Véase también ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA, INTERCAMBIO SOCIAL, MERCADO, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.

Otras lecturas Chase-Dunn y Hall, 1997; Peregrine y Feinman, 1996; Shannon, 1996; Wagar, 1992; Wallerstein, 1974, 1979, 1980, 1984, 1989, 1991.

teoría de sistemas Empezó en ecología con el estudio de los procesos mediante los cuales los organismos y las comunidades de especies intercambian entre sí materia y energía y con el medio que los rodea. Los fundamentos matemáticos de la teoría de sistemas fueron en gran medida creación de Alfred Lotka, quien argumentó que «la evolución procede en dirección tal que es máximo el flujo de energía total a través del sistema compatible con los ecosistemas» (1925, p. 357). La obra de Lotka fue la gran inspiración (aunque no plenamentre reconocida) del intento de Ludwig von Bertalanffy (1968) de crear una teoría general de sistemas, que actualmente se considera en general fracasada. Con más provecho, las ideas de Lotka fueron tomadas por ecólogos de sistemas para estudiar cuestiones como la diversidad de las especies, la estructura de comunidades y la sucesión de ecosistemas. Eugene Odum (1953), por ejemplo, señaló que en un ecosistema podía mantenerse la homeostasis gracias a la existencia de vías compensatorias en el intercambio entre especies. Si una vía se frustraba, su pérdida podía compensarse aumentando la fluencia por otras.

Aunque Clifford Geertz (1963c) instó primeramente a los antropólogos a adoptar una perspectiva «ecosistémica», sus propios estudios sobre el desarrollo de culturas en Indonesia no empleó la metodología de la ecología de sistemas, y su mejor aplicación en la antropología se encuentra en el estudio de Roy A. Rappaport (1967) sobre el papel del ritual en el cuidado de cerdos y huertas entre los tsembaga, comunidad de horticultores de los altiplanos de Nueva Guinea. Rappaport describió a los Tsembaga como una población implicada en intercambios energéticos con las plantas y los animales de su entorno y en competición con sus vecinos. La moneda corriente en estos intercambios era la energía; Rappaport calculó los costes energéticos de actividades como la tala y quema de huertas y la cría de cerdos, y midió los beneficios reportados en términos de valor calórico. Rappaport extendió su análisis mucho más allá del horizonte de la ecología de sistemas, como la practican los biólogos, para incluir el papel del ritual en la programación de los ciclos entrelazados de matanza de cerdos, crecimiento poblacional y guerra.

Al hilo de los trabajos de Rappaport muchos estudios han tratado de aplicar la ecología de sistemas a los grupos humanos, en particular en las altas zonas mon-

tañosas de América del Sur y Europa (R. Tomas, 1972; Netting, 1981) y entre los pastores del África oriental (Little, 1992). Sin embargo, la generalización del método se ha visto obstaculizada porque la gran varianza en los controles experimentales es a menudo embarazosamente grande. En la década de 1970, ecólogos como Robert May (1973, 1976) habían llegado a la conclusión de que las ecuaciones usadas para describir comunidades de organismos vivos eran intrínsecamente inestables. Este descubrimiento pasó a ser un importante capítulo en el desarrollo de la teoría matemática del caos determinista.

En parte en respuesta a la teoría del caos, en años recientes ha aparecido un nuevo enfoque de la teoría de sistemas. Con rúbricas como «teoría de la complejidad», «teoría de sistemas dinámicos» y «dinámica no lineal», su principal foco de interés se encuentra en el papel de la autoorganización en sistemas de adaptación complejos (SAC). Un SAC consiste en una red de agentes interaccionantes que presentan un comportamiento dinámico de agregación. Los modelos SAC no lineales (por ejemplo, donde la solución de dos ecuaciones no es igual a la solución de su suma) sugieren que las actividades de los agentes pueden dar lugar a pautas de orden espontáneas (Kauffmann, 1993). Este enfoque depende tanto del diseño por ordenador que el eminente biólogo John Maynard Smith (1995, p. 29) lo ha descrito como «ciencia carente de datos»; no obstante, «debiera entrar a formar parte del instrumental teórico de los científicos del futuro».

En las ciencias sociales, el estudio de los SAC fue emprendido inicialmente por los economistas y teóricos de los juegos de azar. En antropología, J.S. Lansing y J.N. Kremer (1993) crearon un simulación no lineal de los «templos de agua» en la gestión de la ecología de las terrazas arroceras en la isla indonesia de Bali. Durante más de mil años, los agricultores balineses han transformado gradualmente el paisaje de su isla, clareando bosques, abriendo canales de riego y túneles, y escalonando las laderas para hacerse posible a sí mismos y a sus descendientes el cultivo del arroz. Paralelamente al sistema físico de terrazas y obras de riego, los agricultores también construyeron intrincadas redes de santuarios y templos cuyos sacerdotes rigen la hidrología del lugar. Los estudios de la estructura de las redes de templos de agua a lo largo de dos ríos balineses reveló que proporcionaban un modelo de gestión óptimo, casi idéntico a la estructura real de las redes hidrológicas naturales (Lansing, 1991). En arqueología, con su interés por el desarrollo y colapso de las organizaciones humanas a través del tiempo, la teoría de los sistemas de adaptación complejos ha sido recientemente aplicada al auge y caída de las sociedades complejas en el suroeste prehistórico americano (Gummerman y Gell Mann, 1993; Kohler, 1992, 1993). JSL

Otras lecturas Hofbauer y Sigmund, 1988; Kremer, 1978; Moran, 1990.

teoría del discurso Hace referencia a diferentes perspectivas analíticas: (1) el análisis SOCIOLINGÜÍSTICO tradicional de las lenguas habladas (Stubbs, 1983); (2) trabajos recientes de sociolingüistas más radiacles que explícitamente se centran en cuestiones de lengua y poder (Fairclough, 1989); (3) la teoría dialógica del discurso de Mikhail Bakhtin (Holquist, 1990); y (4) intervenciones críticas de Michel Foucault (1980) sobre discurso, «verdad», poder, subjetividad, y cuerpo. Desde 1980, las perspectivas bakhtiniana y foucaultiana han adquirido importancia en la antropología cultural contemporánea, en particular en Estados Unidos.

Contribución a una nueva antropología cultural

Con su énfasis en la textualidad, el discurso y la descentralización de la autoridad etnográfica tradicional (Clifford, 1983), la nueva antropología cultural está representada por:

– Antologías como las de Clifford y Marcus, 1986; Bruner, 1984; V. Turner y bruner, 1986; J. Fernández, 1991; Lavie *et al.*, 1993; Benson, 1993; Manganaro, 1990; Brady, 1991.

– Tratados intervencionistas como los de C. Geertz, 1988; R. Rosaldo, 1989; Taussig, 1993; Visweswaran, 1994.

– Contribución a diferentes revistas de estudios antropológicos y culturales, en particular *Cultural Anthropology* (G. Marcus, 1992).

– Un número creciente de etnografías experimentales, incluidas las de Carpanzano, 1985; J. Stewart, 1989; Fabian, 1990; Kondo, 1990; Lavie, 1990; Gottlieb y Graham, 1993.

Este caudal de trabajos propugna que, además de las ya inveteradas preocupaciones acerca de los métodos y la teoría del TRABAJO DE CAMPO, es imperativo que los antropólogos reflexionen acerca de nuestras propias producciones textuales. Atiende a la reflexividad, al diálogo y, a veces, al PODER. Anima a la reflexión crítica en torno a etnografías anteriores, incluidos los «textos clásicos» (Karp y Maynard, 1983), así como aquellos ya «oficiales», ya populares, que los antropólogos encuentran «en el campo», desde los productos de la cultura de masas en el Japón contemporáneo (John Russell, 1991) a las pintadas de la Intifada palestina (Peteet, 1996). La nueva antropología cultural es crítica con las estrategias de producción de textos realistas, epistemologías positivistas y ontologías funcionalistas. Pone en entredicho la visión juiciosa de la lengua como herramienta que simplemente refleja una realidad natural y social ya dada que comunica la «inmediatez de la experiencia». Si esta visión juiciosa de la lengua puede demostrarse errónea, las nociones tradicionales de objetividad, ciencia sin valores y «texto transparente» dejarán entonces de poder sostenerse.

Teoría bakhtiniana del discurso

En etnografía realista (G. Marcus, 1986), como en la novela realista, el «autor» o narrador ocupa claramente una posición de indiscutida autoridad (autor-idad). El etnógrafo-autor dispone de una perspectiva privilegiada, más completa que la de cualquier «informante» o lector. La etnografía realista está dominada por una sola voz: la del omnisciente y omnipotente autor. El autor-etnógrafo cita otras voces, pero éstas conversan, cuestionan o subvierten la del etnógrafo.

Bakhtin (1981, pp. 259-442) refutó esta tesis. En su opinión, los textos son siempre plurales y —aunque algunos etnógrafos inspirados por él olvidan este punto— profundamente imbuidos de autoridad y poder. Bakhtin argumentó que los procesos dialógicos proliferan incluso en el texto realista más conspicuamente monológico. Múltiples voces compiten por expresarse, como puede revelar un análisis más próximo. Como Clifford (1986, p. 15) explicó, en las etnografías tradicionales (realistas) no se eliminaba la polivocalidad, sino que se «restringía y orquestaba».

La perspectiva dialógica de Bakhtin ha tenido un gran impacto en numerosas disciplinas (Maranhao, 1990). En la antropología cultural ha fomentado las perspectivas reflexivas tanto en el trabajo de campo como en la producción de textos etnográficos. Influidos por Bakhtin, Gadamer y otros nuevos antropólogos culturales tratan de producir textos etnográficos experimentales que explícitamente ponen en primer plano su naturaleza polifónica. Algunos se presentan

parcial o totalmente estructurados como diálogos en los que la voz del etnógrafo entra en conversación con las «voces de los nativos» o es cuestionada por éstas (M. Jackson, 1986; R. Price, 1983; K. Dwyer, 1982).

El postular que la producción etnográfica es dialógica equivale, en parte, a minar el poder y la autoridad del antropólogo como autor (W. Weiss, 1990). Aquí, la perspectiva bakhtiniana secunda al ímpetu posestructuralista por «descentrar» al sujeto, incluido el autor (Foucalt, 1977a). Los nuevos antropólogos culturales buscan desplazar del centro al etnógrafo, incluidos ellos mismos, para cuestionar la autoridad del etnógrafo para representar a Otros. Llaman la atención sobre los movimientos retóricos de aquél, intentando demostrar que no son simplemente unidades de información descriptiva neutral, sino expresiones de una voluntad de poder. Haciéndose eco de Derrida (1976), quien afirmó que la filosofía es por encima de todas las cosas una especie de escritura con movimientos retóricos y tropos literarios, y de Hayden White (1978), quien dijo lo propio con referencia a la historia, los nuevos antropólogos culturales sostienen que «los procesos literarios –metáfora, figuración, narrativa– afectan al modo en que son registrados los fenómenos culturales, desde las primeras "observaciones" a vuelapluma hasta el libro acabado, en el sentido de cómo estas configuraciones "tienen sentido" en determinados actos de lectura» (Clifford, 1986, p. 4).

Teoría foucaultiana del discurso

La nueva antropología cultural entiende que todos los textos etnográficos (como cualquier otro) son producidos en una situación *intertextual* (G. Jordan, 1991). Esto es lo que la teoría foucaultiana del discurso llama «el campo discursivo». Mientras que la etnografía tradicional ignoraba o suprimía las observaciones de campo por los no antropólogos, los especialistas de esta nueva disciplina tratan de llevarlos a un primer plano, y aun de iniciar su investigación o escritos con ellas. La narrativa etnográfica pasa a ser una entre muchas en competencia. En la teoría foucaultiana del discurso, las descripciones competidoras se integran en un campo discursivo estructurado por relaciones de poder. La noción de etnografía-como lengua (modo retórico y de figuración) ha hecho más fácil asimilar la disciplina que el concepto de etnografía como poder.

En antropología cultural, una perspectiva foucaultiana combina el reciente interés en lengua y textualidad con la preocupación, derivada de Foucault, por el poder, la subjetividad y el cuerpo (Foucault, 1972, 1980, 1991). Acepta el énfasis en los textos etnográficos como narrativas y discurso, pero los sitúa en un contexto histórico y social que destaca a la antropología como práctica institucional interesada en el poder (Rabinow, 1985). Esta perspectiva rechaza privilegiar a los textos frente a los contextos y a menudo suscita cuestiones políticas de más alcance, como la relación de la antropología con el COLONIALISMO.

En antropología, la teoría foucaultiana del discurso se centra en cómo se conforman y componen las etnografías a partir de y con superiores relaciones de poder. La incapacidad de fundamentar los análisis en contextos históricos, institucionales y sociales lleva a no poder explicar cómo se definen y (re)producen las particulares construcciones de Otros. La mayoría de las sociedades y grupos estudiados y retratados por los antropólogos se encuentran relativamente subordinadas a sistemas locales o regionales de poder. La literatura local al respecto forma parte a menudo de un discurso hegemónico que contribuye a su subyugación.

La teoría del discurso atiende a esta dimensión del papel institucional de la antropología tanto reproduciendo como cuestionando las relaciones de poder, como las manifiestas bajo el colonialismo (D. Scott, 1992) o las subyacentes al asunto Salman Rushdie (Asad, 1990).

El analizar narraciones como discurso lleva nuestra atención a como el conocimiento y las representaciones –construcciones de «los Otros»– son producidos por relaciones de poder en las instituciones y la sociedad, a la vez que contribuyen a reproducirlas. El ejemplo clásico se encuentra en Said (1978) en relación al orientalismo; a Said este enfoque discursivo le permitió abordar «la disciplina enormemente sistemática mediante la cual la cultura europea fue capaz de vérselas con –y hasta producir– el Oriente» (ibid, p. 3). Es precisamente en estas cuestiones de mayor alcance donde interviene la teoría foucaultiana, incluida la de cómo las prácticas y el discurso antropológicos producen nuestros Otros (Fabian, 1983).

El concepto de discurso de Foucault está estrechamente asociado con su visión del poder, la disciplina, le cuerpo y la subjetividad. Algunas aportaciones antropológicas recientes han recogido estas ideas para analizarlas: cuerpo (T. Turner, 1995), violencia sectaria (A. Feldman, 1991), instituciones académicas (Brenneis, 1994) y RACISMO (G. Jordan, 1997), y hasta se han apropiado de la noción panóptica foucaultiana (M. Kaplan, 1995; Devine, 1995). Algunos, como los nativos norteamericanos (O'Neill, 1994; Landsman y Ciborski, 1992) también utilizan, implícita o explícitamente, el concepto de «discurso inverso», que es la versión foucaultiana de las narrativas contrahegemónicas. Entretanto, algunos antropólogos (Sangren, 1995) se muestran impertérritos frente al universo foucaultiano. GJ

Véase también ANTROPOLOGÍA CRÍTICA, ANTROPOLOGÍA LITERARIA, POSMODERNISMO.

Otras lecturas R. Coward y Ellis, 1977; Dant, 1991; Dreyfus y Rabinow, 1982; Eribon, 1991; Foucault, 1965, 1977b; Hoy, 1986; G. Jordan y Weedon, 1995; Macdonell, 1986; Macey, 1993; Rabinow, 1991; Sarup, 1988; Weedon, 1996.

terminologías de parentesco *Véase* TÉRMINOS DE PARENTESCO.

términos de color *Véase* CLASIFICACIÓN.

términos de parentesco Designan los diferentes tipos de parentesco contemplados en un sistema y especifican cómo deben usarse y citarse. El intento de revelar la lógica cultural subyacente a la organización de estos términos fue uno de los primeros objetivos de la antropología, el estudio del PARENTESCO. MR

Véase también TÉRMINOS DE TRATAMIENTO, CLASIFICACIÓN, TÉRMINOS DE REFERENCIA.

términos de tratamiento Son aquéllos relativos al parentesco que empleamos al dirigirnos directamente a una persona. Un sistema de parentesco que distingue entre varios tipos de primos podría utilizar, sin embargo, el término genérico «primo» como una forma sencilla de dirigirse a todos ellos. Por esa razón, los antropólogos suelen encontrarse con que los términos de tratamiento no coinciden con los TÉRMINOS DE REFERENCIA. MR

términos de referencia Aquellos TÉRMINOS DE PARENTESCO aplicados a las personas. A menudo difieren de los usados en la interpelación directa (véase TÉRMINOS DE TRATAMIENTO). Por ejemplo, un sistema de parentesco puede contar con numerosos términos de referencia pa-

ra diferenciar entre tipos de primos, voces que no se aplican a la interpelación directa de los mismos. MR

tiempo Categoría metafísica. Como tal entraña dificultades en cuanto a qué puede y debe decir la antropología al respecto. Consciente de las debilidades del relativismo, pero resuelto a reclamar para el pensamiento un ámbito propio para la investigación sociológica, DURKHEIM (1915) declaró que las categorías del conocimiento humano eran sociales en origen, *pero también* estaban relacionadas con la realidad. Imitaban perfectamente a la Naturaleza, a la que deben adaptarse las sociedades para sobrevivir. Al menos desde que Henri Hubert (1905), colega de Durkheim, publicara su estudio clásico sobre el tiempo y el ritual, ha habido cierta tendencia en antropología a sostener que las culturas tienen una representación diferente del tiempo. En un trabajo de gran influencia, EVANS-PRITCHARD (1939) afirmó que los nuer y los europeos tienen intereses diferentes y, por tanto, no menos diferentes valores en relación al tiempo, y que los conceptos nuer al respecto no son sino nociones sociales de construcción humana estrechamente relacionadas con los intereses predominantes en la comunidad. Apreciaciones de este orden son frecuentes en la antropología y no encierran dificultad alguna. Más polémicas son sus afirmaciones de que las percepciones nuer del tiempo son culturalmente determinadas, que el tiempo carece para ellos de entidad conceptual, y que su sentido del tiempo dista notablemente del nuestro. En primera lectura, estos asertos parecerían negar a los nuer capacidades fundamentales que se considera esenciales para la razón humana. En otra interpretación, diríase que no son sino reflejo de las inquietudes nuer por las CLASIFICACIONES y expresiones del tiempo, que carecen de un discurso desarrollado acerca de éste en sentido abstracto, y que en sus acciones y opciones no tiene lugar la sensación de premura o apremio. La primera lectura sugeriría que Evans-Pritchard fue muy influido por la postura mayoritariamente kantiana de Durkheim, aunque en flagrante desacuerdo con la visión de Kant de que el tiempo es una categoría universal del conocimiento; la segunda no permitiría un acceso tan impreciso a lo que de otro modo es una descripción etnográfica ilustradora y sensible del uso y la concepción del tiempo entre los nuer. En un par de artículos de influencia similar, LEACH (1953, 1955) demostró que puede usarse un vocabulario tan vasto como disparatado para traducir lo que convencionalmente se entiende en Occidente por «tiempo». Abundando en lo dicho por Hubert, Leach se propuso demostrar que los primitivos tienen un concepto esencialmente no repetitivo y no acumulativo del tiempo, mientras que los conceptos modernos de esta noción son lineales y destacan su irreversibilidad. LÉVI-STRAUSS (1953a, 1953b) sugirió incluso que podían hallarse clases de tiempo diferentes en diversas líneas de una terminología por lo demás unirrelacional.

El problema de las declaraciones de este tipo reside en que los autores pueden estar confundiendo una capacidad inherente para percibir el paso del tiempo con las representaciones empíricas del ordenamiento de sucesos en el tiempo. En algunos planteamientos, el propio tiempo, dimensión del mundo físico, se relativiza, violenta y distorsiona. La antropología no puede inmiscuirse en debates de cosmología científica acerca de la dirección del tiempo y su posible inversión, y en general debiera mostrarse ajena a este propósito. La tendencia a manifestarse como si el tiempo fuera en sí mismo un valor relativo ha sido ataca-

da por Maurice Bloch (1977) y Gell (1992a). El primero afirmó que si los antropólogos estaban en lo cierto al decir que otros pueblos tienen conceptos distintos del tiempo (en el sentido más abstracto), debería resultarnos imposible comunicarnos con ellos. De hecho, toda postura que postule que las categorías y leyes de la razón varían de una sociedad a otra socavaría los patrones con que otorgamos coherencia y validez al estudio académico. De manera muy parecida a la de Hubert, Bloch señaló, no obstante, que los balineses conciben el tiempo de dos maneras diferentes. En su crítica a Leach, R. Barnes (1974) interpretó los conceptos kedang del tiempo como unitarios e irreversibles pero marcando su paso mediante referencias a eventos recurrentes en la Naturaleza. Howe (1981) presentó una crítica similar a las interpretaciones de Bloch sobre el tiempo de los balineses, y al propio tiempo influyó en Farriss (1983) en su estudio del tiempo de los mayas. Algunos de los sistemas calendáricos más importantes del mundo, como los de los mayas y de la antigua India, utilizan ciclos naturales y matemáticos. Muchos de los mejores estudios antropológicos del tiempo se han centrado en las peculiaridades culturales de los sistemas calendáricos, los usos de la historia y la rememoración de eventos (véase, por ejemplo, Turton y Ruggles, 1978; Hughes y Trautmann, 1955). Es más fácil hallar sentido en estos modelos y variaciones si no los confundimos con el tiempo mismo. Como señalaron Bloch y Gell, no debiéramos confundir el tiempo con lo que lo calibra y mide. A su vez, Gell presentó un ingenioso argumento metafísico para demostrar que la antropología del tiempo debiera emular a los estudios de estimación cronológica y a determinados desarrollos en geografía y economía relativos al tiempo. RB

totemismo De la voz *totem*, palabra de origen norteamericano nativo (ojibwa) que significa «él es mi pariente» y, por implicación, miembro del clan EXÓGAMO propio (B. Morris, 1987, p. 270). Abundando en las ideas de W. Robertson SMITH (1889), DURKHEIM (1915) señaló que las religiones más primitivas se basaban en clanes así configurados, expresando cada uno su solidaridad a través del «emblema» del tótem respectivo y, conjuntamente, las relaciones precisas entre ellos en un plano de solidaridad más amplio. Durkheim extrajo estas conclusiones del análisis de la religión de los aborígenes australianos, donde los principales clanes rendían culto en lugares totémicos que se consideraba sagrados, al igual que los objetos rituales del clan, que sólo podían tocar los iniciados y que habían sido diseñados para simbolizar los tótems propios. Cada clan los poseía en exclusiva, no los compartía en absoluto, y podían ser cualquier planta, animal u objeto natural (incluso la lluvia o un bosque), que había que proteger y cuya prosperidad debía ser objeto de máxima atención dado que su bienestar era consustancial al del clan. Durkheim declaró que los tótems simbolizaban, y de hecho *eran*, el grupo social: la religión no era, pues, sino la sociedad venerándose a sí misma a través del tótem visible y tangible. La diferenciación y la solidaridad sociales se expresaban mediante la estructura totémica, que a su vez reflejaba una creencia humana universal en un principio o fuerza mística o sagrada.

Max WEBER (1963) consideró improbables las tesis de Durkheim sobre el origen universal de la religión y la sociedad en el totemismo. Radcliffe-Brown (1930) adoptó a grandes rasgos la posición de Durkheim, pero más tarde (1931) declararía que el totemismo era la base no só-

lo de la religión y la sociedad, sino también del pensamiento científico, opinión que no era ajena a Durkheim, pero subordinada a su preocupación por la determinación social de la actividad humana. LÉVI-STRAUSS (1963b) reunió las interpretaciones tempranas de Radcliffe-Brown acerca del totemismo con las de MALINOWSKI (1948) considerándolas tesis utilitarias en el sentido de que los tótems eran venerados porque las plantas y animales que representaban eran «comestibles». La posterior sugerencia de Radcliffe-Brown acerca de las vinculaciones analógicas entre tótems y relaciones sociales es la adoptada por Lévi-Strauss: por ejemplo, el búho y el chotacabras viven en árboles y, como los humanos, son carnívoros. En este sentido, sus similaridades son analógicas de las presentes en la condición humana. Pero también pueden representar las diferencias entre humanos, en el sentido de que una de dichas aves es «cazadora» y la otra «ladrona» (rapaz) (Lévi-Strauss, 1963b, pp. 160-161). Es la capacidad humana de pensar en términos de similaridades y diferencias relacionales, o correlaciones y oposiciones entre ámbitos naturales y sociales o culturales, la que llevó a Lévi-Strauss a considerar al totemismo como no específicamente relacionado con la religión, sino como un aspecto de la propensión universal a clasificar en términos de lógica más bien asociativa.

La teoría freudiana del totemismo basada en el complejo de Edipo (1918) se sitúa al margen de las teorías precedentes. Freud señaló que en una horda primaria los hijos daban muerte a los padres para ganar acceso a las hembras. Luego, movidos por un sentimiento de culpa, crearon el TABÚ DE INCESTO y configuraron ceremonias con fines expiatorios que dieron origen a la representación del crimen original en forma de SACRIFICIO de un animal, que es en realidad sustitutivo del padre y primer tótem animal. La teoría fija, pues, el origen del totemismo, así como de la exogamia, del tabú del incesto, del sacrificio y de la propia religión.

Mucha ha sido la labor etnográfica dedicada al totemismo, cuya complejidad ha sido trasladada a nuevos intereses en los sistemas de CLASIFICACIÓN indígenas y exógenos, a la taxonomía natural y a la ecología (B. Morris, 1976, 1979; Ingold, 1988b). DP

Véase también ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA.

Otras lecturas Leach, 1967; R. Needham, 1973; R. Nelson, 1983; Roe, 1982; R. Willis, 1990 [en especial la introducción de R. Willis].

trabajo Labor realizada por o que se espera del ser humano, ya sea física o mental aun cuando a veces se distinga entre ambas clases. Es condición previa de la vida humana y creadora de la cultura material que separa y a la vez protege a la naturaleza humana del mundo natural. El trabajo es el fundamento de la cultura humana, pues no hay creencias, valores ni comportamientos sin un marco material, ni existe éste sin mediación del trabajo. La Biblia se inicia con Dios trabajando, creando el mundo. En la mitología griega, todos los dioses, incluso Zeus, rindieron culto y homenaje a Ananke –la Diosa Necesidad–, en cuyo cuerpo vivía el trabajo.

La dimensión humana del trabajo es central en la perspectiva antropológica. Una y otra vez en el curso del tiempo, las sociedades han recompuesto rápidamente su entorno material tras la devastación causada por la GUERRA o los DESASTRES NATURALES. Las cosas materiales son reconstruidas gracias al saber, las habilidades, los valores, la tecnología, la organización, el comportamiento y la tenacidad característicos de la cultura humana para reparar y reconstruir (Sowell, 1981, p. 288).

La creatividad es un rasgo humano que encuentra expresión en todo tipo de trabajo, individual o colectivo. Thomas Carlyle (1843) articuló este aspecto con apasionada prosa en el siglo XIX, cuando el trabajo seguía fundamentalmente en manos del artesano y del agricultor, y cuando pervivía aún una poderosa simbiosis entre los humanos y la Naturaleza en la creación de productos con forma y belleza, además de función.

El trabajo es universal, un sobreentendido ubicuo y prácticamente invisible (Bromell, 1993, pp. 4-5). Entre los pueblos que viven en culturas ajenas al mercado, toda actividad en cualquier vertiente social es influida por la posición de la persona. Entre los isleños de las Trobriand, la horticultura forma parte de un sistema social en el que rigen obligaciones de parentesco en el sentido de producir el 50 por ciento de la cosecha en un plazo dado (Malinowski, 1922). Las mujeres cheyennes construían chozas como parte de sus obligaciones sociales y de parentesco (Hoebel, 1960), y las Nuer tenían con su familia y su comunidad la obligación de ordeñar las vacas: una mujer sin vaca que ordeñar carecía de posición social (Evans-Pritchard, 1940). El individuo !kung bosquimano es socializado en su papel de cazador y no se pregunta si es un oficio que le gusta o no desempeñar (Lee, 1979). El trabajo está integrado de tal forma en estas culturas que no hay palabra específica que lo describa ni dimensión que lo singularice frente al resto de la estructura social (Applebaum, 1984a, pp. 3-8).

En las SOCIEDADES INDUSTRIALES, por el contrario, los humanos se ocupan y preocupan con el trabajo, de ahí el término «ocupación». Cuando conocemos a alguien por primera vez y para romper el hielo e iniciar una conversación es muy probable que preguntemos: «¿Y usted qué hace?» significando con ello ¿en qué se ocupa?

Es el trabajo el que crea y construye el sistema de organización, objetivado en cosas materiales que los humanos necesitan para interaccionar con el mundo físico. A diferencia de otras criaturas vivientes, los humanos no pueden interaccionar con la naturaleza sin hacer uso de utensilios y sistemas de trabajo. Las herramientas son producto del trabajo y al propio tiempo instrumentos para realizarlo. Benjamin Franklin llamó a los humanos «animales fabricantes de herramientas» (Applebaum, 1992a, p. 400).

Las sociedades humanas difieren considerablemente entre sí por el contenido de sus instituciones y la forma en que aseguran su subsistencia, incluidas las herramientas y tecnologías empleadas y el significado atribuido al trabajo. Si ordenamos las sociedades basándonos en su organización del trabajo, tenemos a las RECOLECTORAS en un extremo y a las industrializadas en el otro. Y entre estas dos formas hay una gran variedad de formas mixtas, a su vez muy distintas en cuanto a desarrollo, complejidad y singulares características históricas y sociales.

Los antropólogos atienden con creciente interés al estudio del trabajo y a cómo lo entienden diferentes sociedades, a los modelos universales y particulares del comportamiento laboral y a las actitudes frente a él en todas las partes del mundo.

HA

Véase también DIVISIÓN DEL TRABAJO, TECNOLOGÍA.

Otras lecturas Applebaum, 1984b; Arendt, 1958; R. Firth, 1972; R. Hall, 1994; Neff, 1985; Trice, 1993.

trabajo de campo Aspecto de la investigación antropológica intensa y crónica en una comunidad dada. También los arqueólogos realizan trabajos de campo, pero no, en su mayor parte, acerca de personas vivas. Y los sociólogos, que abordan el discurso de numerosos

aspectos de la sociedad sobre el terreno (Hammersley y Atkinson, 1995) suelen denominar esta clase de estudio «sociología cualitativa», que no ha sido el paradigma dominante en su disciplina, aunque sí entre los antropólogos, al menos para conformar su disertación inaugural porque «el haber estado allí» le confiere más peso y credibilidad. El trabajo antropológico de campo difiere en su concepción y práctica de otras clases de estudio sobre el terreno en razón de su epistemología, su historia y su efecto de socialización. El etnógrafo estereotípico se ve como el que practica la OBSERVACIÓN PARTICIPANTE, pero los investigadores también realizan análisis cuantitativos, textuales, demográficos y otros según las condiciones locales y la naturaleza del objeto de estudio. Hasta hace poco, la opción óptima solía buscarse en la selección de lo más exótico como tema de estudio, y se consideraban alternativas inferiores y disertaciones de biblioteca los trabajos efectuados cerca del lugar de origen.

La cuestión de qué debiera componer el trabajo de campo antropológico ha generado mucha literatura. El clásico y a menudo renovado manual de campo *Notes and queries* (BAAS, 1874), que trataba de abarcar todo cuanto se halla bajo el sol, se vio suplementado por un gran número de trabajos a partir de 1960 (entre ellos, Ellen, 1984; Agar, 1980; y Bernard, 1988). Recientemente se han publicado gran cantidad de obras sobre el trabajo de campo, enfocadas esta vez en la propia experiencia del mismo más que en cómo llevarlo a cabo. Antiguamente, estas obras adoptaban géneros como de ficción apenas disfrazada (E. Bowen, 1954) o autobiografía (Lévi-Strauss, 1963c), sin contar otros relatos más directos de la vida en el campo de trabajo (Powdermaker, 1966; Wax, 1971; Maybury-Lewis, 1965a). Entre los libros más recientes, la descripción de Rabinow de su trabajo de campo en Marruecos (1977) y de Cesara (1982) han generado cierta controversia por su explícita franqueza sobre las prácticas sexuales. Partiendo de las mujeres así observadas (Golde, 1970), un tema muy analizado ha sido el GÉNERO (T. Whitehead y Conaway, 1986; Diane Bell *et al.*, 1993), que incluye la investigación de campo de corte feminista (H. Roberts, 1981) y la efectuada por homosexuales de ambos géneros (Leap y Lewin, 1996). Por último, algunos escritos se han centrado en cuestiones éticas (Rynkiewich y Spradley, 1976) y otros temas específicos, incluso el estrés originado por el propio trabajo de campo (F. Henry y Saberwal, 1969).

Se supone que los investigadores que realizan trabajos de campo se vuelcan en su hacer acumulando una gran cantidad de datos muy diversos. Este caudal de experiencia «cruda» y observación ayuda a poner en su debido contexto la información adquirida de modo más formal y obtenida, por ejemplo, por medio de entrevistas previamente estructuradas. Los seguidores del trabajo de campo tradicional argumentan que sólo se puede aprender a conocer las necesidades de las gentes y las culturas mediante la experiencia directa, en contraposición con el distanciamiento y la objetividad del método científico. Es necesaria la percepción por sentidos distintos del oído y la vista: oliendo o imitando posturas corporales habituales, por ejemplo (Stoller, 1989). Los antropólogos se convierten en instrumentos de recogida de datos usando sus sentidos, y toda alteración en éstos es fuente de conocimiento; como apunta Susan Harding: «La única evidencia cierta de la realidad que preocupa a los etnógrafos, el conocimiento subconscientemente compartido, es la empírica» (1987, p. 180).

Los defensores del trabajo de campo mediante «inmersión total» argumentan

que los miembros de la comunidad estudiada estarán más dispuestos a proporcionar información, confidencias, intimidades, permisos para asistir a rituales, etc., si ven que el investigador de campo intenta realmente vivir como ellos, hablar su lengua y comprender sus vidas en tantas dimensiones como sea posible. Una segunda ventaja deriva del alejamiento de los investigadores de sus rutinas habituales y supuestos gratuitos. Con estos cambios abruptos, en ocasiones violentos, podrán aprender nuevas lenguas y adquiere nuevos hábitos de manera más rápida y completa. El hecho de que el trabajo de campo se denomine a veces RITO DE PASO señala no sólo que el antropólogo lo entiende como un importante estadio de su carrera, antes de que se resuelva disertar al respecto, sino también los análisis de las prácticas dolorosas y desconcertantes de los ritos de iniciación con el propósito de erradicar los hábitos y las expectativas familiares y cómodas que el iniciado da por sobreentendidos. Se ha dicho que estas violentas prácticas rituales colman la tarea de imprimir una nueva posición social y enseñar nuevos conceptos y comportamientos con mucha más efectividad de lo que sería posible con un mínimo de afecto y participación corporal. Entre los antropólogos que discuten este aprendizaje fenomenológico en el campo se cuentan Jean Briggs (1970) en lo que se refiere a los inuit (esquimales) y Michael Jackson (1989) en los sistemas de pensamiento africanos.

El trabajo de campo crónico, intenso, empírico es propuesto y defendido por sus seguidores como modo de adquirir un conocimiento profundo y multidimensional que no está al alcance de quien visita una comunidad durante días o semanas tan sólo. Permite, dicen sus paladines, obtener conocimientos secretos o esotéricos y esa clase de saber en primera instancia inaccesible salvo con medios distintos de la simple interrogación directa. La noción de Bourdieu (1977) de hábito (prácticas mundanas repetitivas, inconscientes) es aquí del todo pertinente. Prácticamente todas las figuras clásicas de la antropología han contribuido a los exhaustivos debates que se han sucedido en las ciencias sociales acerca de cómo interpretar un significado que no está conscientemente vivo en los miembros de la comunidad estudiada. Ejemplos al respecto son la falsa conciencia de Marx, la hegemonía de Gramsci y la *doxa* de Bourdieu (discursos y prácticas de autoridad incuestionada).

La mayoría de las publicaciones sobre trabajos de campo tratan de la mezcla óptima de enfoques científicos (subrayando la objetividad y reproducibilidad) y empíricos, empáticos, intuitivos (subrayando que los investigadores de campo deben «meterse en la piel del nativo» y sentir en lo posible como él). El antropólogo de campo más reverenciado, MALINOVSKI, declaró que el «trato directo y natural» es superior a la información adquirida por medio de un «informante pagado y, a menudo, aburrido» (1922, p. 7). Las anécdotas sobre «volverse nativo», riesgo ocupacional quintaesencialmente antropológico (aunque las más de las veces sean apócrifas), ilustran las ventajas y los peligros del trabajo de campo. La participación excesiva le convierte a uno en nativo; la insuficiente, en etnocéntrico superficial y científico social creador de pastiches de datos y números, con escasa si no nula percepción de la esencia de los pueblos en estudio. En última instancia todo el trabajo de campo bascula en torno a una síntesis dinámica y contradictoria de lo interno y lo externo. Como observador externo, el antropólogo de campo ve cosas, hace comparaciones y colecciona experiencias que los internos no pueden ver, hacer ni

tener. Como observador interno aprende el significado que los comportamientos observados tienen para sus estudiados. La antropología ofrece una instructiva historia de la aplicación a culturas radicalmente diferentes de teorías maestras, más tarde desacreditadas por crasamente etnocéntricas (Tambiah, 1984).

Todas las variantes del trabajo de campo han sido meticulosamente sometidas a escrutinio y crítica desde mediados de la década de 1970. Los métodos hiperpositivistas caen bajo el fuego del POSMODERNISMO y el trabajo de campo en general ha sido tachado de privilegiar excesivamente el conocimiento obtenido *in situ* porque se traduce en fijar a la gente en un TIEMPO irreal y arbitrario (Fabian, 1983), no menos que en un espacio ignoto que existe únicamente como constructo antropológico. Dado que la antropología encuentra conveniente reclamar un conocimiento único basado en esta metodología, prosigue la argumentación, el resultado es una minusvaloración de toda la información no contigua controlada por las gentes estudiadas y en un enmascaramiento sistemático de cuán «no nativos» son de hecho muchos objetos de investigación. Gupta lo llamó «epistemología empiricista» (1995, p. 377) y Appadurai (1988b, p. 36) sostuvo que el nativo queda metonímicamente congelado en su sitio. Ha surgido un conocimiento más hondo que reconoce que mucho de lo que los antropólogos observan en una ubicación determinada sólo posee significado en conexión con actividades y sentidos de otro lugar, tanto temporal como espacialmente. Las comunidades locales son construidas por fuerzas regionales, nacionales y transnacionales; situaciones de estudio como las diásporas y los campos de refugiados lo ilustran con especial riqueza, como hace también el trabajo realizado en torno a las sociedades criollizadas que se alimentan de múltiples fuentes culturales (Hannerz, 1987). De ahí que pese a lo que dice James Fernández, que «estar allí» es el meollo de la antropología (1985, p. 19), este «allí», en especial en las consecuencias de su papel constituyente de la identidad profesional antropológica, manifiesta una nueva problemática. Los injustificados supuestos que subyacen al trabajo de campo entendido como necesariamente llevado a cabo en confines espaciales y temporales se hacen patentes cuando los investigadores se las ven con fuentes de información como periódicos, televisión, cine y otras formas de cultura pública. Otro origen de las críticas se asocia con los estudios poscoloniales que muestran el modo como una ciencia social occidental hegemónica como la antropología modela su particular equivalente. En otras palabras, el «campo» es objetivado y se formulan supuestos acerca de unidad, cohesividad, etc., que lo hacen problemático en términos de conceptualización y de sus reivindicaciones como metodología superior. Las críticas actuales sobre muchos conceptos analíticos revelan problemas similares de «cosificación» en términos como «CULTURA», «ESTADO» y «SOCIEDAD».

Con el creciente debate sobre cómo y por qué la investigación antropológica (así como el aumento de países del tercer mundo que niegan la entrada a los investigadores antropológicos y también la merma de fondos para estos proyectos), la realización de trabajos de campo en lugares remotos pierde atractivo. Algunos antropólogos han encontrado el trabajo de campo tradicional tan problemático que abogan por los enfoques de historia cultural. **JJa**

Otras lecturas *Manuales*: Crane y Angrosino, 1992; Jongmans y Gurkind, 1967 [bibliografía anotada sobre métodos de trabajo de campo antropológicos, extre-

madamente útil]; Kottak, 1982; Spradley, 1980; Spradley y McCurdy, 1972 [para estudiantes de antropología]; *relatos de trabajos de campo*: Freilich, 1970; Kimball y Watson, 1972; Spindler, 1970.

tradición Con la connotación de conjunto heredado de rasgos o características, «tradición» es una categoría que los individuos y las sociedades adscriben a expresiones, creencias y comportamientos en el presente para conferirles valor añadido futuro. Siempre con referencia al pasado, esta categorización añade peso y relevancia a lo que describe: la designación simbólica de algo como tradición le añade significado y valor. Ubicando su objeto en la historia, esta designación se opone a la modernidad y crea confusión de significados. Ofrece razones para la preservación, el tratamiento especial, el cuidado; algo calificado de tradición tiene más probabilidad de ser fomentado y de adquirir importancia. Así, la tradición es un territorio de la imaginación, pero su presencia tiene importances consecuencias en la vida social. Decir que algo es tradicional significa hacer uso de una poderosa estrategia social para poner de manifiesto su valor, también porque se refiere a nosotros mismos y merece, por tanto, nuestra atención.

Aunque «tradición» ha gozado de gran predicamento entre los académicos y sigue siendo un término de gran potencial fuera de este ámbito, Raymond Williams (1976, p. 269) observó que en sus usos modernos es «una palabra particularmente difícil» porque sus significados académicos y de sentido común han cambiado con el tiempo. Para los estudiosos interesados en la confluencia de cultura e historia, la voz significó antaño una vasta medida de tiempo que se perdía en el pasado a la vez que los procesos que habían permitido que determinados aspectos de éste pervivieran en el presente. En consecuencia, los estudiosos podían hablar de si les era posible certificar algo —una práctica, una creencia, una expresión— como tradicional. Pero hacerlo significaba conectar este calificativo con una voz no menos difícil: «autenticidad». Para los antropólogos y folcloristas, en particular desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX, tradición implicaba edad, y decir que algo era tradicional equivalía a afirmar su autenticidad cultural, a menudo contrapuesta a la modernidad. Su autenticidad le confería autoridad; se hacía digno de atención especial. Para Franz BOAS, tradición, FOLCLORE y CULTURA se entremezclaban y superponían, y tradición no era prácticamente otra cosa que cultura (Stocking, 1968, pp. 195-233). Más adelante se asociaría aún más con ésta, como en las posturas que proclamaban la tensión existente entre «gran tradición» (formas de vida urbanas y complejas con una conciencia histórica poderosa y formal) y «pequeña tradición» o constelaciones de saber local subyacentes a formas de vida presentes a menudo en las comunidades campesinas (Redfield, 1960; Milton Singer, 1972).

Aunque la tradición sigue implicando profundidad en el tiempo a la vez que continuidad, en la actualidad los estudiosos la consideran más que como cualidad innata, imbuida de continuidad y estatismo, como imperativo en la vida social o forma en que el presente interpreta y caracteriza al pasado con la mirada puesta en el futuro. Aunque algunos escriben sobre tradiciones «inventadas» o «selectivas», y aun los hay que lo hacen sobre «tradicionalización», el hilo conductor de muchos análisis contemporáneas es que la tradición tiene su origen en imperativos sociales (Hobsbawn y Ranger, 1983; Handler y Linnekin, 1984; R. Williams, 1961; Hymes, 1975). Las sociedades designan aspectos de su

cultura como tradiciones para infundirles significado e historicidad. Esta denominación reconoce a veces la continuidad de las viejas prácticas. En otras ocasiones se añade el peso del pasado a formas y prácticas con menos continuidad que la implicada por la designación. El llamar tradicional a algo equivale a institucionalizarlo separándolo de prácticas menos auténticas, a reducirlo a su esencia, a fomentar su vigencia social y a implicar la necesidad de dirigirlo hacia el futuro. En esencia no es sino hacer familiar lo social gracias a presentaciones reiteradas. Pero más que esto, el decir que algo es tradicional responde a un acto de interpretación, de selección y denominación, de imponer orden en un modo de hacer social disperso. BF

Véase también MODERNIZACIÓN.

Otras lecturas Ben-Amos, 1984; Eisenstadt, 1973; Glassie, 1995; Rudolph y Rudolph, 1967; Shils, 1981.

traducción Es la creación de un texto derivado en una segunda lengua (objetivo) basado en un texto primero en una lengua original, y que ha sido fundamental en la presentación de datos por los antropólogos. El proceso implica a menudo la conversión de un texto oral en otro literario, labor compleja incluso cuando la lengua de base es la misma, dada la inconmensurabilidad de rasgos paralingüísticos con efecto en el significado, como el timbre, la pausa, la calidad de voz o la gesticulación expresiva y (en la escritura) la puntuación. Hasta 1960 más o menos imperaba una dicotomía que distinguía entre las traducciones «literal» o «estricta» y «literaria» o «libre». La primera se ofrecía en general con un mínimo de pretensiones literarias, pero con el compromiso de presentar una estrecha aproximación a los conceptos ajenos (por lo común conseguida a costa de forzar mucho la sintaxis de la lengua de destino y de abundantes acotaciones para afrontar los numerosos problemas lexicográficos e inequivalencias semánticas). La segunda pretendía acercarse a los efectos estéticos del texto original en su propia ubicación (género, contexto social receptor, etc.), si no lograr un efecto estético más autonómo en la lengua de destino que a la vez pusiera de relieve el valor literario del original. La afirmación fundacional de Roman Jakobson (1960) de la importancia de los efectos poéticos lingüísticamente considerados ha llamado la atención sobre la interdependencia de éstos, del poder de la retórica y del significado en los textos, haciendo menos defendible la opción por uno de ellos a costa de otro. Con ello se propició el florecimiento del campo de la poesía en la década de 1960 y siguientes (Hymes, 1981; Tedlock, 1983; véase POESÍA). Estas cuestiones de representación e interpretación en los escritos etnográficos han animado las discusiones acerca de la política de traducción, en el bien entendido de que no se trata de qué representar y cómo, sino de quién está autorizado para hacerlo y con qué fines y efectos (Swann, 1992; Richie, 1993; Behar, 1993). MM

Otras lecturas J. Felstiner, 1980; M. Mills, 1991; Steiner, 1993.

trance Estado psicológico de disociación en el que los individuos quedan visiblemente desconectados de la realidad diaria: pueden parecer totalmente ensimismados, insensibles, ver objetos y personas que los demás no ven, y no sentir cansancio o de los efectos del paso normal del TIEMPO. Al relatar sus experiencias no tienen conciencia del tiempo transcurrido o le dan a éste un valor ya mucho mayor, ya menor que el real. Todos estos estados demuestran «alteración de las sensaciones, percepciones, cogniciones y emociones» (Bourguignon, 1979, p. 236).

Estos estados alterados son fácilmente inducidos por la DANZA, hiperventilación, la DROGAS o el ALCOHOL. También pueden serlo mediante adiestramiento formal en técnicas de concentración como la meditación, la visualización o la PLEGARIA, aunque estos procedimientos formales a menudo tienen por objeto alcanzar el estado más peculiar y difícil de la experiencia mística. Aunque el trance no es sino uno de los muchos estados alterados, incluidos los sueños, la intoxicación con drogas y la llamada concentración espiritual, no deja de entrañar enorme interés dado el variado caudal de significados culturales que posee.

La cuestión antropológica importante acerca de estos estados es cómo se interpretan en el seno de una cultura dada. Con frecuencia se asocian con la espiritualidad y la curación, y a menudo hasta con la causa de la enfermedad que sufre el sujeto afectado. Dos son las explicaciones más frecuentes al respecto: (1) que el cuerpo ha sido ocupado por algún espíritu extraño; y (2) que es el espíritu de la propia persona el que ha abandonado el cuerpo para realizar alguna otra tarea. La primera se da en llamar «posesión»; la segunda, «trance». Sin embargo, es la combinación de ambos elementos la característica principal del CHAMANISMO. Cuando el trance se interpreta como abandono temporal del cuerpo, y en particular si se asocia con el propósito de penetrar en un mundo ya superior, ya inferior, para reclamar el alma enferma como parte de un ritual de curación, se le integra entonces en el contexto chamánico. Bourguignon (1973) demostró que la posesión está íntimamente relacionada con sociedades agriculturales complejas antes que con otras más simples, dedicadas a la caza, la pesca o la recolección.

Como fenómeno, la posesión no se antes al trance. Los individuos se dicen en ocasiones estar poseídos para poder expresar libremente sus necesidades y deseos, que no serían aceptados en estado normal. De donde que la posesión se asocie a menudo con mujeres y hombres de baja condición, y que la libertad que les reporta haya sido objeto de considerable estudio antropológico. Los rituales de posesión permiten a los individuos expresar su resentimiento por el control que otros ejercen sobre ellos y obtener así cierta medida de compensación mística que I. Lewis (1971) denominó «rebelión ritualizada». Esta compensación constituye uno de los temas, por ejemplo, del estudio de Crapanzano (1980) sobre Tuhami, un alfarero marroquí soltero emparejado con una diablesa.

Uno de los sistemas de posesión mejor estudiados es el culto Zar del norte del Sudán, del que se sirven las mujeres para insertar en su complicada vida algo más imaginativo (Boddy, 1989). La mujer del Sudán septentrional islámico lleva una vida harto difícil. Antes de cumplir diez años es ninfotomizada por una comadre que le practica la ablación del clítoris y la sutura consiguiente de los labios mayores. Al final de la adolescencia se embellece en preparación del matrimonio depilando todo su cuerpo y aun arrancando la capa exterior de la piel. Forzosamente virgen llegada al tálamo, pronto es abandonada por su marido durante la mayor parte del año, trabajando él en la ciudad y quedando ella al cuidado de los niños en el pueblo. En estas circunstancias, su matrimonio es frágil. Los hombres se divorcian con facilidad para tomar otras mujeres, en particular si la primera resulta ser estéril. La mujer permanece toda la vida bajo el control de su padre, sus hermanos y su marido, y de ello resulta que su existencia esté en todo momento estrictamente regulada. Pero aquellos no pueden regir en los ESPÍRITUS que poseen a las mujeres y las

fuerzan a una conducta alocada. Estos espíritus atacan a la fertilidad (véase RITOS DE FERTILIDAD y causan ENFERMEDAD. La mujer afectada ha de apaciguar a los espíritus mediante ceremonias en las que el posesor desciende sobre ella y fija sus exigencias: sandalias y vestidos nuevos, y la aquiescencia marital a los deseos de la esposa. Muchos antropólogos interpretarían este culto simplemente como medio por el que los subordinados expresan sus deseos en público. Y aunque Boddy también lo vio así, dijo además, que era una forma principal de JUEGO simbólico para adultos. Los espíritus que los poseen son prostitutas, médicos, militares, gitanos, hechiceros caníbales y mujeres de santidad y pureza: toda una serie de caracteres culturales propios del norte del Sudán. Este otro mundo tan vívidamente imaginado, observó Boddy, es en sí mismo gratificante desde el punto de vista estético y creativo. Y con esta variedad de autorrepresentaciones, el culto permite a las mujeres reconsiderar su mundo presente, de modo que la posesión por espíritus se convierte en un comentario satírico sobre la experiencia femenina. Jugando imaginativamente a ser otras, sugiere Boddy, estas mujeres se dotan así de la imagen deseada. TL

Otras lecturas Besmer, 1983; Deikman, 1982; Drury, 1982; Lambek, 1981; Ornstein, 1973; Rouget, 1985.

transición demográfica Es el período de cambio en el perfil demográfico de una población desde el caracterizado por una alta natalidad, una alta mortalidad infantil y una corta esperanza de vida al definido por una baja natalidad, una baja mortalidad infantil y una larga esperanza de vida. Esta transición, de acuerdo con la teoría de la MODERNIZACIÓN, acompaña la transición desde una economía premoderna a una industrial. MR

travestismo Uso de vestimenta del sexo opuesto. Lo que constituye transvestismo depende de cómo define una cultura los roles del GÉNERO y si determinadas prendas son específicas de un género. Un escocés con falda es un travestido; el mismo con *kiln*, no lo es. El estudio transcultural del travestismo comprende una variedad de fenómenos que a menudo encierran significados muy diferentes:

1. Inversión temporal de roles de género durante rituales religiosos (Matory, 1994) o períodos de licencia como el carnaval (Babcock, 1978).
2. Inversiones de rol de género en el teatro, como los de los actores que interpretan papeles femeninos en la escena, pero mantienen el rol y vestimenta esperados en otros contextos (Newton, 1992).
3. Inversión del rol de género permanente y públicamente aceptada por individuos como los de los *xanith* de Omán (Wikan, 1977), del BERDACHE entre los indios de las Praderas (Callendar y Kochems, 1987), o de las mujeres guerreros como Juana de Arco, que eligió el papel del sexo opuesto y así lo puso de manifiesto adoptando su armadura.
4. Hermafroditismo, donde la definición de género y vestimenta es a menudo problemática (Herdt, 1994).
5. Transexuales que alteran no sólo su modo de vestir sino también su cuerpo, como los hijras de la India, que son eunucos (Nanda, 1990), o transexuales que no han completado su transformación quirúrgica de un sexo a otro (Bolin, 1992).
6. Parejas homosexuales en las que uno de los miembros adopta un rol genérico complementario al vestir: por definición, uno será travestido.

Los antropólogos han llamado principalmente la atención sobre los aspectos más bien sociales que sexuales del travestismo porque proporcionan una perspectiva única sobre los roles genéricos en

cualquier cultura, particularmente en aquellas en las que la frontera entre géneros se tiene por inamovible. TB

Véase también HOMOSEXUALIDAD, SEXO.

tribu, organización tribal La voz «tribu» tiene una larga e innoble historia y sigue siendo una de las que más variabilidad de acepciones tiene dentro y fuera de la antropología (Helm, 1968). Los antropólogos la usan a menudo como sustituto genérico de «primitivo» eludiendo así la conflictiva calificación de «carente de estado». Sin embargo, la mayoría restringe el significado del término a alguna forma de *unidad política* distinta de «etnia» o «nación», que sugieren identidad cultural. Dos son al menos las clases de unidad política imaginadas: tribu como ESTADIO EVOLUTIVO y como grupo reconocido alrededor de una frontera estatal, respectivamente, significados que generaron un encendido debate en las décadas de 1960 y 1970. Service (1962) adoptó la ya larga tradición de considerar a la tribu como un estadio de la evolución política intermedio entre las más independientes BANDAS y las más centralizadas y jerarquizadas JEFATURAS. Sahlins (1968b) consideró asimismo a las tribus como predecesores evolutivos de los estados, pero su interés se centró más en los mecanismos de integración que en los de separación. Las tribus se consideraban unidas por lazos de parentesco u otros y constituían el más amplio nivel de cooperación en una jerarquía segmentaria de funciones. Por el contrario, Fried (1967, 1975) disputó la existencia evolutiva de estos grupos vinculados, argumentando a su vez que las tribus surgieron de interacciones con los estados existentes. Pese a sus diferencias, los tres convinieron en que la vinculación intratribal obedecía a conflictos externos o GUERRA.

Aunque los debates sobre las tribus fueron perdiendo interés en la antropología cultural, no fue así en la ARQUEOLOGÍA. Algunos teóricos propusieron que las redes tribales evolucionaron como respuesta cooperativa al creciente riesgo ambiental o de otra clase (Braun y Plog, 1982), mientras que otros las vieron como sistemas de intercambio con tendencia estructural hacia la desigualdad (Friedman y Rowlands, 1977; Kristiansen, 1982; Bender, 1985). Otros enfoques consideraron las fronteras con el argumento de que las redes de cooperación entre los anasazi, por ejemplo, fueron desarticuladas y conformadas en grupos separados y en competencia en respuesta a la creciente merma de recursos (Haas y Creamer, 1993). En general, no obstante, los puntos de vista que subrayan las conexiones y permeabilidad de los grupos son mucho más comunes que los que fijan fronteras sólidas tanto en arqueología (Green y Perlman, 1985) como en etnohistoria (N. Whitehead, 1994). Algunos arqueólogos preferirían prescindir completamente de la «tribu» (B. Hayden, 1995).

La ETNOLOGÍA ofrece varios modelos de integración tribal. En contraste con el linaje segmentario de base agnática propugnado por Sahlins (1961), las sociedades matrilocales se unifican dispersando a los hombres propios (R. Murphy, 1957). Instituciones como las sociedades militares, los SISTEMAS DE EDAD, DE MATRIMONIO y de RITUAL proporcionan otros vínculos. Las tribus pueden revelarse máximamente cohesivas cuando se enfrentan a enemigos externos, y un ideal común es la supresión o limitación de la VIOLENCIA colectiva en su seno (Evans-Pritchard, 1940). La mayoría de los cabezas de tribu son gestores por consenso no coercitivo, que a menudo ejercen en consejos formales. No obstante, algunas tribus del Oriente Próximo y Asia central y suroccidental tienen jefes e incluso reyes (*khans*) (Barfield, 1993).

La identidad tribal es a menudo cuestión de grado, modelada por una combinación de estructura y circunstancia unificantes y variablemente dominantes sobre la autonomía local y las identidades alternativas. En el Oriente Próximo, las identidades tribales claras son bien conocidas entre los PASTORES NÓMADAS que constituyen grupos móviles unificados y tienen una larga historia de interacción con estados (Crone, 1986). Pero aun en este caso predominan diferentes niveles de integración en diversos contextos, y las identificaciones tribales van y vienen con el tiempo (Khazanov, 1984; Mattingly, 1992). En las tierras altas de Nueva Guinea, las tribus se configuraron de manera más laxa cuando las administraciones coloniales asignaron la condición tribal al optar por reconocer un solo nivel en una compleja jerarquía de colectividades en cambio constante (Paula Brown, 1978; A. Strathern, 1992).

Esta formación de tribus es de hecho particularmente común en situaciones de contacto en las que los agentes de los estados en expansión capitalizan una identidad en su esfuerzo por imponer polis estables en zonas que quedan fuera de su administración directa pero siguen influidas por su proximidad: la zona tribal (R. Ferguson y Whitehead, 1992b). Estas políticas, y la intensificación de conflictos, sirven para reforzar las divisiones sociales y minar la jefatura indígena y los mecanismos de integración existentes con miras a producir las tribus coloniales, más unidas pero menos complejas, que pueblan la ETNOHISTORIA (N. Whitehead, 1992), aunque es verdad que los estados antiguos coexistían a menudo en simbiosis con las tribus, sugiriendo que tribu y estado pueden ser expresiones simultáneas más que sucesivas de un sistema dado (Moerman, 1968).

El sistema mundial eurocéntrico en expansión destruyó o incorporó a la mayoría de las tribus que creó de forma local e históricamente específica. En el África subsahariana, por ejemplo, el «tribalismo» moderno no representa a sistemas políticos indígenas. Fue cultivado en las misiones, impuesto y empleado en la administración colonial (Vail, 1989), revivido en las poblaciones mineras (Hannerz, 1980) y arteramente manipulado en los estados poscoloniales por empresarios racistas en pos del control del gobierno (E. Skinner, 1968). En América del Norte, las tribus configuradas a lo largo de las fronteras en expansión fueron segregadas en reservas y seguidamente registradas y reguladas por la política gubernamental (Berkhofer, 1978). Dado que la calificación como tribu oficial puede entrañar sustanciosos beneficios, la condición de tal puede ser discutida, y los debates antropológicos acabar en litigio (Sturtevant, 1983). En la actualidad tiene lugar en la Amazonia y otros lugares una nueva ola de tribalización al impulso de las organizaciones no gubernamentales y otras agencias en pro de la formación de federaciones y cooperativas (M. Miller, 1993). La tribalización comparada aparece hoy como un área rica y relevante de la investigación futura. RBF

Otras lecturas Richard Adams, 1975; Boehm, 1983; Eder, 1987; Gottwald, 1979; Schapera, 1956.

trueque Es la prestación económica simultánea en la que un bien o servicio se intercambian directa y respectivamente por otros sin que medie, ni siquiera conceptualmente, dinero alguno. El trueque se distingue del intercambio de regalos porque no implica deuda alguna en la relación: no se espera que los intervinientes se impliquen en otro intercambio así con los mismos de siempre, aunque puede ocurrir. Se distingue del intercambio de bienes u objetos (en el MERCADO) por su incapacidad de estable-

cer un precio, dado que éste no puede existir sin recurso al dinero. En el trueque no median objetos que permitan conceptualizar o expresar el valor respectivo de los bienes o servicios intercambiados, de modo que no cabe proceder socialmente expreso de establecer el valor de lo intercambiado.

La distribución espacial del trueque parece universal, dándose tanto en las sociedades nómadas como en las más monetarizadas y sujetas al mercado. Sin embargo no se tiene un conocimiento sistemático del trueque y es obvio que el término se usa con una gran variedad de acepciones. RHun

Otras lecturas Humphrey y Hugh-Jones, 1992a.

Turner, Victor (1920-1983) Prolífico autor en las décadas de 1960 y 1970, desempeñó un papel muy relevante en el reavivamiento del interés por los estudios de RELIGIÓN comparada de la antropología de dicha época, así como en la configuración del enfoque que se ha dado en llamar «ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA».

Sin embargo, el primer libro de Turner no versó sobre religión. Como muchos de sus pares formados en Inglaterra en la década de 1940 por preceptores como A.R. RADCLIFFE-BROWN y Meyer FORTES, en un primer momento centró su interés en la ORGANIZACIÓN SOCIAL, que estudió sobre todo entre los ndembu del noroeste de Zambia (a la sazón Rodesia del Norte) bajo los auspicios del Instituto Rhodes-Linvingstone. Pero a medida que sus trabajos de campo progresaban descubrió que los poblados eran sumamente inestables a causa de la oposición entre las normas de descendencia matrilineal y de residencia virilocal. El hombre deseaba conservar consigo a su mujer e hijos, pero también llevar a su casa a sus hermanas y los hijos de éstas, que eran sus herederos. El DIVORCIO era frecuente, y la constante maquinación de los hombres ambiciosos con miras a extender sus propios poblados a expensas de otros propiciaba la ausencia de grupos corporativos fijos. La respuesta de Turner, detalladamente expuesta en *Schism and continuity* (1957), la primera etnografía por la que fue conocido, fue hallar ordenamiento no en la estructura social, sino en las propias pugnas por el poder, las repetidas escenas de querella doméstica que denominó «dramas sociales». Ofrece numerosos ejemplos, que analiza mediante un esquema muy simple: la ruptura de las normas sociales se traduce en crisis; ésta lleva a una acción reparadora de alguna clase, y por último a la reintegración. La persistencia de un modelo homeostático revela la influencia subyacente del FUNCIONALISMO, pues incluso cuando el resultado es el cisma, no hace sino reproducir la sociedad ndembu como Turner la conoció.

Tres cosas encauzaron a Turner al estudio del RITUAL: (1) era la «acción reparadora» más común; (2) su esquema sugería que tres fases de un RITO DE PASO, según describe Arnold van Gennep, eran en general más aplicables al ritual; (3) a nivel más profundo, reparó en que la verdadera estabilidad de la vida ndembu no se encontraba en absoluto en la organización social, sino en ideas religiosas o filosóficas abstractas que se expresaban de forma óptima mediante el ritual. (Es interesante que fuera Max GLUCKMAN, director de la tesis doctoral de Turner en la universidad de Manchester, el primero en sugerir que los ndembu merecían un profundo estudio en razón de la complejidad de sus ritos. Gluckman mostró siempre más interés en los ritos que otros funcionalistas.) En una serie de artículos y monografías (1961, 1962, 1968, 1975), Turner examinó una serie de «cultos de aflicción» ndembu, complejos ritos donde los recursos espirituales de la comunidad eran aplicados a la resolución de las los proble-

mas de los individuos. Así, elaboró técnicas para interpretar el simbolismo de lo ritual, que describe pormenorizadamente en su libro de más éxito, *The forest of symbols* (1967). Estas técnicas fueron enseguida adoptadas por muchos estudiosos y ejercieron una gran influencia en toda una generación de antropólogos.

Al propio tiempo, Turner fue más allá de la etnografía africana en diferentes estudios sobre la noción de Van Gennep acerca de lo liminal. Donde van Gennep había visto transiciones peligrosas, Turner descubrió aspectos más positivos: una liberación de las restricciones impuestas por los roles sociales prescritos. Llamó *communitas* al estado revigorizante e igualitario que podía inducir una liminalidad compartida, y las demostraciones más convincentes al respecto se refieren a la peregrinación de los cristianos (1974; esp. Turner y Turner, 1978). En *The ritual process* (1969), la liminalidad aparece por doquier; en todas las modalidades de fenómenos sociales y religiosos, en la contracultura de los tiempos y en las artes. En las sociedades contemporáneas, dijo Turner, los individuos marginales asumen una condición permanentemente liminal o *liminoide*. Todo esto parece ahora anticuado y la propia vastedad de la noción de liminalidad tuvo la desgraciada consecuencia de minar su poder inicial. No obstante, Turner se adelantó a su época en su deseo de trascender la base etnográfica estricta. En sus años postreros se inclinó por la teoría de la representación, aunque siempre se sintió atraído por lo dramático; puede que, a la postre, drama y ritual fueran para él sinónimos.

Turner nació en Escocia en 1920. Después de su paso por el Instituto Rhodes-Livingstone (1950-1954) ocupó una cátedra en Manchester hasta 1963. Sin embargo, vivió sus años más productivos en Estados Unidos, primero en la Universidad Cornell, luego en la de Chicago, y por último en la de Virginia, donde murió en 1983. PM

Véase también SANGRE, ANTROPOLOGÍA HUMANISTA, POESÍA.

Tylor, Edward Burnett (1832-1917) E.B. Tylor fue el responsable del desarrollo de una teoría de la EVOLUCIÓN social que sentó las bases del reconocimiento de la antropología como ciencia en el siglo XIX. La teoría, perfilada en su *Primitive culture* (1871), en dos volúmenes, delineó una idea de progreso según la cual las sociedades humanas evolucionaban y prosperaban a lo largo del tiempo.

Tylor argumentó que todos los seres humanos poseen el mismo potencial intelectual. Rechazó la noción, común en su tiempo, de que las sociedades primitivas contemporáneas habían degenerado a partir de un origen bíblico común. Como base para demostrar sus secuencias evolutivas, Tylor empleó lo que dio en llamar «doctrina de supervivencias». Éstas no eran sino aspectos obsoletos o arcaicos de la cultura que se transmitían de un estadio a otro de la evolución social. Fósiles culturales, podían proporcionar las claves del pasado y demostraban que los estadios contemporáneos de la cultura tenían que haber evolucionado a partir de otros anteriores.

El evolucionismo de Tylor difería del de SPENCER y MORGAN por concentrarse más en tópicos humanistas como la evolución de la RELIGIÓN, en particular del ANIMISMO, y menos en la cultura material. Definió el animismo como la creencia en seres espirituales y argumentó que ésa y no otra era la base de todas las religiones, desarrollando al efecto una elaborada secuencia evolutiva que comprendía desde la multiplicidad de espíritus hasta el monoteísmo.

Nacido en Londres en 1832 en el seno de una familia de cuáqueros poseedora de una floreciente fundición de latón,

Tylor no llegó a la antropología a través de estudios formales. Fue enviado a Cuba y México en 1856 para recomponer su maltrecha salud, y allí fue donde, en compañía de Henry Christy, un activo e inspirado anticuario, conoció por primera vez la antropología por medio de las muy diferentes culturas coexistentes y de las pruebas arqueológicas de grandes civilizaciones pretéritas. Inspirado, en 1861 escribió un libro sobre su viaje mexicano e hizo su primera incursión en la antropología con la publicación de *Researches into the early history of mankind* (1865), al que siguió su obra capital, *Primitive culture* (1871). A diferencia de muchos otros teóricos evolutivos, que dependían enteramente de lecturas para reunir pruebas, la experiencia de Tylor en México le había proporcionado un conocimiento de primera mano de otras culturas, y fue indudablemente esta experiencia la que fundamentó su insistencia en que la mente humana operaba de manera similar en condiciones semejantes; de modo que para él la cuestión de si el cambio provenía de la DIFUSIÓN o de la invención y la evolución independiente no era particularmente importante.

La obra de Tylor fue reconocida en poco tiempo, aunque jamás había visitado una universidad y carecía de titulación académica. (Hasta finales del siglo XIX, los cuáqueros eran excluidos de muchas instituciones británicas por razones religiosas.) Fue elegido miembro de la Royal Society en 1871, antes de cumplir treinta años, y recibió un título honorífico de Oxford en 1875. De ahí que escribiera un popular libro de texto (Tylor, 1881) que fue básico para el establecimiento de la Sección de Antropología de la Asociación Británica en 1884. Fue también hacia esa época cuando entró en Oxford como miembro de la facultad, impartió numerosas clases y conferencias y ejerció una gran influencia en el desarrollo de la antropología como disciplina académica, aunque ya no volvió a escribir ningún libro. Se retiró como profesor emérito en 1907 y murió dos años más tarde. TB

ultimogenitura Regla de herencia por la que el hijo más joven recibe la totalidad o la mayor parte del legado de su padre o madre. MR
Véase también SUCESIÓN.

unidad psíquica de la humanidad Doctrina que postula que todos los humanos comparten una estructura psicológica subyacente, independientemente de la RAZA o la CULTURA. En su forma moderna tiene su origen en el proyecto de E.B. TYLOR para determinar la base de la EVOLUCIÓN cultural en las operaciones intelectuales de los humanos en diferentes planos culturales que el investigador recupera mediante procesos mentales. La doctrina de la unidad psíquica en una forma u otra, no obstante, es en general una presunción subyacente en la antropología cultural y social. MR
Otras lecturas Levy-Bruhl, 1926.

unidades domésticas Concebidas como unidades económicas basadas en la residencia común. Sus miembros están integrados por la familia o grupo doméstico, que puede incluir a jornaleros y sirvientes de la casa. Aunque se usa descriptivamente en el campo de la ETNOGRAFÍA, el término encuentra aplicación analítica en el estudio de la producción CAMPESINA o minifundista.
La esfera doméstica en este sentido proviene de tiempos feudales, donde cada «posesión» de tierra se identificaba con una casa y sus habitantes, estaba geográficamente fijada y tenía cierta permanencia social. Era una unidad legal de propiedad y representación política responsable del rendimiento de bienes y servicios como pago y tributo a un señor feudal. Considerado el SISTEMA DE MATRIMONIO monógamo, el jefe de la unidad doméstica era el representante formal de la unidad ante niveles superiores

de la jerarquía social al igual que su rector en el quehacer diario.

Aunque la mayoría de las sociedades presentan grupos domésticos de alguna clase, sólo algunas conservan vigente esta particular institución. Y es así porque, si bien todas las poblaciones humanas cuentan con viviendas, muchos grupos que comparten un mismo techo no evocan las cualidades asociadas con la idea de «unidad doméstica». Las sociedades con estamentos compuestos de numerosas personas, los PASTORES NÓMADAS o los CAZADORES-RECOLECTORES pueden habitar estructuras temporales o cambiar su adscripción con demasiada rapidez. En sentido más importante, en muchas sociedades con unidades poseedoras de tierras, éstas no constituyen organizaciones cruciales en el aspecto político-jurídico, y la jefatura respectiva puede tener un carácter más religioso o ritual que gestor en lo tocante a la producción y el consumo. Así es en particular en aquellas sociedades polígamas donde cada esposa posee sus propios medios económicos y cuida de sus propios hijos. De ahí que los etnógrafos usen el término de forma vaga, de hacerlo en absoluto, y se refieran a estas formaciones con el nombre por el que localmente se las conoce.

No ha de sorprender, pues, que los antropólogos hayan prodigado sus esfuerzos por dar con una aplicabilidad universal del concepto de unidad doméstica (Guter, 1981). Las razones para conservar el término, originado en una visión anglosajona más bien etnocéntrica, son dos. En primer lugar conviene a sociedades cuando cuadra con unidades reconocidas por sus propios componentes, y en estos casos es útil con fines de comparación. En segundo lugar, los economistas han desarrollado modelos económicos formales para dichas unidades que los antropólogos gustan de ensayar en el plano transcultural.

Netting (1993), por ejemplo, expuso categóricamente en un exhaustivo análisis que los agricultores minifundistas en zonas con gran densidad poblacional y que usaban métodos de cultivo intensivo en terrenos permanentes se organizan universalmente en unidades de carácter doméstico, independientemente de la estructura social y política mayor. El núcleo de la unidad es una familia de dos o tres generaciones. El matrimonio puede ser polígino, pero con un pequeño número de coesposas. La tierra, el medio de producción más importante, pertenece a esta unidad, cuyos miembros conservan y desarrollan su valor con miras a transmitirlo a la generación siguiente. Los componentes de la formación actúan como unidad concreta de producción y consumo, coordinando su trabajo a través de un complejo espectro de técnicas y tareas. Cuentan entre éstas la recolección anual, la conservación de la calidad de la tierra mediante su abono, el RIEGO, el aterrazamiento y el cercado. Aunque esta definición no incluiría a todos los pueblos tenidos por campesinos, comprende a la mayoría de las formaciones rurales de China, Japón, Indonesia, la India, la Europa occidental histórica, partes de América Central y enclaves de África y las islas Filipinas. Y dado que este grupo comprende a una gran proporción de la población humana, «unidad doméstica» sigue siendo un concepto útil, incluso si sólo rige para estos casos.

Los economistas, interesados en decisiones acerca del consumo y participación en el mercado laboral de los miembros de estas unidades domésticas, empezaron a desarrollar modelos relevantes a mediados de la década de 1960, basándose primariamente en ejemplos occidentales (Becker, 1981). Muchos se centraron enteramente en cómo las divisiones distributivas de trabajo, bienes y servi-

cios en el propio seno de la unidad doméstica podían incidir en el modelo global económico de la demanda y la oferta a nivel de mercado. Para tratar un modelo cuantitativo, Becker llegó hasta el extremo de asumir que la unidad doméstica era como una fábrica en pequeño, con capital, materias primas y mano de obra, además, naturalmente, de un gerente. Hacia la misma época, el trabajo seminal llevado a cabo en los años 1920-1930 por el economista ruso A.V. Chayanov (1966) fue al fin traducido al inglés y concitó el interés de los antropólogos porque se centraba en los productores rurales más que en los consumidores de la sociedad industrial. Chayanov argumentó que las unidades domésticas campesinas no valoraban sus recursos conforme al precio de mercado, sino por patrones dictados por su nivel de vida. En particular, el valor de la mano de obra no podía calcularse como salario porque la cantidad de trabajo realizado relativa al beneficio dependía del número de miembros pasivos de la unidad doméstica a que debía subvenir. El cociente entre productores y dependientes cambiaba con el ciclo de desarrollo del grupo. El poder de recuperación de los campesinos era fruto de su capacidad para alterar continuamente el valor de su trabajo en respuesta a las condiciones reinantes trabajando mucho más duramente y tolerando ingresos muy reducidos por una jornada ardua cuando eran más las bocas que alimentar, al igual que se relajaban un poco si las necesidades se cubrían con más facilidad. A diferencia de las unidades de producción industrial, las campesinas se proponen mantenerse «activas» por malas que sean las circunstancias, dado que su base se asienta en la familia. En suma, las cualidades de la unidad doméstica en el aspecto productivo, dice Chayanov, observan una racionalidad que puede modelarse, pero ajena a la que caracteriza a una fábrica (véase CHAYANOV PENDIENTE DE).

Procede señalar que ambos teóricos asumieron o prescribieron una estructura mayor de las que estas unidades formaban parte, ninguna de ellas con carácter feudal. Becker analizaba el CAPITALISMO industrial moderno, y Chayanov prescribía un modo de vincular las industrias rurales con las cooperativas campesinas en una estructura SOCIALISTA. Netting subrayó a su vez que la unidad doméstica no ha de restringirse necesariamente al feudalismo ni a una estructura particular; su análisis puede aplicarse en sociedades de estructura diferente, aunque los estudiosos siguen pensando que las unidades domésticas no son sino pequeñas porciones de SOCIEDADES COMPLEJAS más grandes, por lo común caracterizadas por un ordenamiento económico jerarquizado.

Los agroeconomistas han aplicado las teorías de Becker y Chayanov a una gran variedad de sociedades no occidentales, que han examinado mediante el análisis cuantitativo de las observaciones registradas. Los antropólogos han encontrado interesantes estos estudios, pero limitados por el supuesto básico de que todas las unidades domésticas comparten la característica de que tratan con el mundo exterior sobre todo a través del MERCADO y de que su función es principalmente utilitaria. La que se entiende base de la teoría de decisión a este nivel supone la existencia de un individuo único, a modo de cabeza de familia, representativo de los valores y preferencias de todos los miembros. Sin embargo, los antropólogos observan que la mayoría de las unidades domésticas no son propietarios autónomos en lo que se refiere a los recursos existentes, sino que quedan englobadas en comunidades locales con instituciones de producción y distribución externas, entre las que desempeñan un importante

papel el intercambio de mano de obra, el INTERCAMBIO DE PRESENTES, la cuota de cosecha y, a menudo, las onerosas obligaciones rituales para sufragar funciones de la comunidad, como festivales. De ahí que los antropólogos nunca consideraran que el análisis de una comunidad pudiera simplificarse. El economista Udry (1990) ha empezado a ilustrar este extremo con ejemplos convincentes a la vez para los economistas y los antropólogos.

La existencia de una diferenciación interna en la estructura de las unidades domésticas ha sido el caballo de batalla de los feministas, quienes sugieren que el resultado de las decisiones domésticas es fruto de la pugna entre hombres y mujeres por definir las condiciones respectivas de implicación económica basándose en sus diferentes posiciones de poder y función en el proceso del trabajo (D. Dwyer y Bruce, 1988). Valiéndose de un modelo de tanteos (o colectivo) destacan los procesos intradomésticos distintos del modelo unitario de Becker y Chayanov. Estos modelos permiten incorporar la variable GÉNERO y el análisis de «dotes» o bienes y capacidades diferentes subyacentes a la actividad económica y al poder social de la persona en el seno de la unidad doméstica.

Estas posiciones teóricas han generado un vivo debate entre sus proponentes respectivos. Los antropólogos se inclinan por los análisis de instituciones y géneros, por una parte, y por el estudio histórico de la AGRICULTURA, por la otra, mientras que es limitado el uso de modelos domésticos formales de toma de decisiones. JIG

universales Características presentes en todas las culturas. El lenguaje, por ejemplo, es un universal; la escritura, no. La existencia o inexistencia de universales y su especificación fueron importantes en los primeros debates antropológicos sobre los méritos respectivos de la EVOLUCIÓN cultural y el DIFUSIONISMO, y de sus escuelas respectivas. La naturaleza y aun la realidad de los universales siguen siendo puntos capitales de discusión en los debates contemporáneos sobre cuestiones como si la dominación masculina, por ejemplo, se encuentra o no presente en todas las culturas y por qué. MR

Otras lecturas D. Brown, 1991.

urbanismo Como fenómeno social específico de la vida en la ciudad centró la atención de los estudios de ciencia social a principios del siglo XX basándose inicialmente en la detallada información etnográfica reunida acerca de Chicago. Los sociólogos y antropólogos de la Universidad desarrollaron una teoría del urbanismo como tipo distintivo de vida social. En un ensayo clásico, Louis Wirth (1938) propuso que condiciones ecológicas de tamaño, densidad, permanencia y heterogeneidad social creaban un mundo de relaciones sociales impersonales, superficiales, transitorias y segmentadas. Liberados de los lazos primarios de la familia y del vecindario, los urbanitas vivían vidas fragmentadas en las que desempeñaban una variedad de roles en mundos sociales muy distanciados y segmentados. El orden social era mantenido por instituciones formales más que por sanciones sociales informales y, en comparación con las comunidades rurales, los lazos familiares y de vecindad se atrofiaban.

Esta teoría del urbanismo ofrecía un cuadro muy oscuro de la vida en la ciudad. Describía a los urbanitas como ajenos con frecuencia a toda norma: exentos de todo vínculo con un código moral. En ausencia de consenso comunitario sobre un orden normativo, predominaba la desorganización social, marcada por el crimen, la corrupción, la desintegración de la personalidad, el suicidio y los movimientos de

masas. Wirth denominó a esta condición «anomia»—vacío social—, citando al efecto el uso que hiciera DURKHEIM de este concepto para comprender la desorganización social en la sociedad tecnológica. La anomía se producía por la desintegración sufrida por la conciencia colectiva a causa de la creciente heterogeneidad y división del trabajo (Hannerz, 1980). Esta teoría se basaba en la formulada por Simmel (1950) acerca del desconocido o forastero, en el análisis de Park (1928) sobre el hombre marginal, y en dos decenios de investigación etnográfica en los barrios de Chicago durante los tumultuosos años de las décadas de 1920 y 1930 en torno a las cuadrillas de maleantes, los salones de baile de pago, los vagabundos, las elites y vecindarios étnicos. Este urbanismo como modo de vida era el vivo retrato de Chicago.

Esta teoría ha sido criticada por su tendencia a asimilar el urbanismo a las condiciones reinantes en las grandes ciudades occidentales. Los críticos observaron que estos modelos sociales no son generalizables a todas las urbes. En un precursor estudio sobre la ciudad preindustrial, por ejemplo, Sjoberg (1960) sostuvo que en estos asentamientos el orden social se basaba en jerarquías de posición social, persistencia de los vínculos de parentesco y especialización en el trabajo. No presentaban, pues, las cualidades de anomia y desorden descritas por Wirth. Los estudios realizados en ciudades de Tombuctú (Miner, 1953) y yoruba (Krapf-Askari, 1969; Bascom, 1959) describían asentamientos grandes, densos y permanentes organizados en torno a uniones de parentesco y gremiales que no se caracterizaban por desorganización social y anomia. Por otro lado, los estudiosos de la ANTROPOLOGÍA URBANA han criticado la noción de Wirth sobre el urbanismo por su falta de atención a los enclaves intraurbanos caracterizados por relaciones permanentes de estrecha amistad, parentesco y asociación voluntaria. En estos asentamientos estables, a menudo étnicamente homogéneos, las relaciones son duraderas y personales, y el orden social es generado por lazos de parentesco y vecindad (H. Gans, 1962; Hannerz, 1969). Incluso en vecindarios multiétnicos es corriente que los residentes creen comunidades muy unidas vinculándose con otras de extracción similar. Si el mundo parece lleno de desconocidos o forasteros es porque ha sido creado así: las mismas fronteras sociales que sirven para unir a los miembros de un grupo étnico separan a los vecinos de origen distinto (Merry, 1981).

Las razones de esa diferencia en las percepciones de la vida urbana se basan en parte en quiénes son objeto de estudio y en cómo se definen las comunidades. Los estudios que documentan la desorganización urbana examinan a menudo las vidas de los emigrantes en posiciones económicas marginales, como ocurre en la obra de Oscar Lewis (1966) en torno a la CULTURA DE LA POBREZA en Estados Unidos y en América Latina, si bien algunos estudios revelan formas de ordenamiento incluso dentro de las poblaciones urbanas marginales, como los movimientos asistenciales de madres afroamericanas (Stack, 1974). Dado su enfoque en comunidades territorialmente definidas, muchos investigadores desestimaron la importancia de las redes sociales dispersas mediante las cuales los urbanitas se vinculan en un tejido social permanente (Liebow, 1967; Jacobson, 1973). Los estudios que destacan el orden social de la vida urbana examinan con frecuencia la forma y el contenido de esas redes sociales como método para cartografiar los límites de lo social urbano (Boissevain, 1974). También han sido objeto de gran atención las asociaciones voluntarias como los grupos religiosos, las organizaciones políticas y las recreativas, las de carácter étnico y otras instituciones median-

te las cuales los urbanitas generan su orden social.

Sin embargo, la cuestión de la sociología del desconocido sigue representando un importante problema en el análisis de la vida urbana, aun cuando la medida en que la vida urbana implica interacciones entre extraños varía considerablemente entre ciudades (Ricjard Fox, 1977). La idea de que una ciudad promueve interacciones sociales con forasteros y que la omnipresencia de estas interacciones compromete el mantenimiento del control social socava la creación de confianza y la predictibilidad de la vida social, y fomenta el crimen y la anomia, sigue siendo un aspecto relevante de la teoría del urbanismo.

Más recientemente, el centro de interés en el estudio de las ciudades se ha desplazado de cómo estos modelos de denso asentamiento configuran la vida social a la consideración de las relaciones sociales e instituciones propias de las ciudades. Al propio tiempo, éstas se entienden cada vez más como parte de un sistema económico y cultural global que propicia así la atención a sus importantes nexos con el entorno geográfico y con otras ciudades. La ciudad ha pasado a ser el contexto, más que el enfoque, de la investigación urbana. SEM

Véase también SOCIEDADES INDUSTRIALES.

Otras lecturas J. Abu-Lughod y Hay, 1977; Gmelch y Zenner, 1995; Portes y Stepick, 1993; Suttles, 1968.

venganza Actividad homicida culturalmente establecida (llamada a veces *vendetta*) que implica la aplicación recíproca de VIOLENCIA entre grupos rivales. Es sobre todo propia de sociedades de BANDAS y TRIBUS que carecen de una autoridad central que impida la represalia letal consiguiente al HOMICIDIO. La venganza difiere del duelo en que éste implica a individuos, no a grupos; y difiere de las razias o batidas en que éstas tienen por objetivo la obtención de recursos; otro tanto ocurre frente a la GUERRA porque ésta implica batallas a gran escala. La venganza está sometida a determinadas reglas, y las muertes que pueda provocar se asocian con la redención del HONOR; también sirve para poner de manifiesto que los grupos agraviados no se someterán a nuevas agresiones. El quid de la cuestión reside en la represalia cuidadosamente dosificada, con balance de actuaciones de modo que llegado el momento pueda pagarse «dinero de sangre».

Esta figura no es universal ni exclusivamente propia de las sociedades de pequeña escala carentes de un control social centralizado, pero se encuentra en todos los continentes y, por su carácter ritual, limita la represalia a uno o unos pocos homicidios cada vez. Básicamente, la parte que menos puntúa en ese juego dramático es la «ofensiva», y cuando la resolución del conflicto parece posible (por voluntad de ambas partes), su logro procede mediante compensación material de la parte con más puntos. Esta lid es propia de bandas, clanes de la tribu, y también se da en las comunidades CAMPESINAS, y hasta en partidas callejeras, pero está indefectiblemente prohibida en una misma familia o clan, pues su objeto explícito es equilibrar el haber entre grupos. Algunos expertos (Black-Michaud, 1975) tratan de modo diferente

los actos aislados de venganza que automáticamente ponen fin a la cadena de violencia, a diferencia de la venganza establecida, que puede durar años, decenios o siglos hasta que se alcanza la paz. Las primeras explicaciones antropológicas de la venganza consideraron la ORGANIZACIÓN SOCIAL: como sistema autónomo, se pensó que la acción vengativa tenía algunas funciones positivas importantes. El clásico análisis de EVANS-PRITCHARD (1940) acerca de los nuer de África sugiere que, en ausencia de un gobierno formal, la venganza instituida funciona a modo de implícito dispositivo de regulación social: las gentes suelen abstenerse de matar por la previsible represalia consiguiente. Sugirió asimismo que la violencia (próxima al hogar) se contenía mediante venganza potencial. Boehm (1984) ha sumado un componente intencional a estos análisis funcionales para sugerir que en las sociedades que acogen semejantes actos de venganza sus componentes limitan la violencia próxima a su residencia estableciendo reglas que impiden la guerra total entre los clanes y que deliberadamente mantienen instituciones de pago de dinero de sangre por la función que le es acordada. Así, una institución violenta puede entenderse no sólo como resolutoria de conflictos mediante «autoasistencia» agresiva, sino que además contiene elementos de deliberado control social. La compensación material, que en ocasiones incluye la concertación de matrimonios, para pacificar situaciones amenazadoras es muy común y también estuvo muy extendida en la Europa medieval. Esta invención cultural del pago de dinero por SANGRE sugiere que los sistemas de venganza se asocian en todo lugar con los mismos objetivos: limitar y «gestionar» la violencia vengativa, de todo punto predecible en ausencia de control por un gobierno central.

Tanto la estructura social como las reglas de residencia son importantes en estas situaciones de venganza instituida, ya que las comunidades matrilineales y matrilocales suelen ser menos proclives a ellas. Un estudio intercultural realizado por Furer-Haimendorf *et al.* (1960) demostró que los grupos de poder fraternales (clanes vinculados por línea masculina que viven en un mismo lugar) presentan niveles más altos de violencia mutua que otros tipos de agrupamiento. Este modelo fue pormenorizado por Otterbein y Otterbein (1965), quienes aplicaron un enfoque similar para poner de manifiesto la marcada asociación de los actos de venganza con los «grupos de interés fraternos» y la ausencia concomitante de control central.

Los especialistas difieren en cuestiones de definición de la figura. Black-Michaud, trabajando con sociedades del Oriente Medio en general, y E. Peters (1967), con beduinos y coaliciones, han afirmado que la venganza es interminable porque los esfuerzos de pacificación a menudo fracasan y reaparece la violencia vengativa porque persiste la competición económica. Sin embargo, otros han señalado que cuanto más próximo al hogar se encuentra el foco del conflicto, tanto más rápida y permanente es su solución. Mientras que Peters demostró que entre los grupos beduinos en competencia por recursos las venganzas son corrientes, la teoría es de difícil generalización: por ejemplo, entre los jíbaros cazadores de cabezas del Ecuador, esta práctica es endémica, pero no guarda relación alguna con la competencia por recursos escasos, que no lo son, sino con la posición de los hombres, siempre subordinada entre los perdedores.

El homicidio por venganza es corriente entre RECOLECTORES como los bosquimanos, los esquimales y los aborígenes australianos. Diríase, pues, que tiene sus ra-

íces en la prehistoria, pese a la incertidumbre de los antropólogos en lo que se refiere a la guerra. «Aspectos naturales» varios de la venganza han sido explorados por Chagnon (1988), quien con el concurso de excelentes datos cuantitativos referentes a los yanomamo evaluó los efectos adaptativos individuales de los actos de venganza, y por Boehm, que los relacionó con la naturaleza humana y de los primates, al igual que por Daly y Wilson (1988b), que examinaron el papel y la función de la venganza en una gran variedad de contextos sociales y biológicos.

Véase también SOCIEDADES IGUALITARIAS, ANTROPOLOGÍA LEGAL, ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.

Otras lecturas Boehm, 1989 [analiza la naturaleza humana al hilo de su ambivalencia frente al homicidio por venganza]; Chagnon, 1992 [detallada descripción de los guerreros de las tribus suramericanas cuyo sistema de venganza sólo implica instituciones resolutorias de conflictos menores]; Ferguson y Farragher, 1988 [esta bibliografía presenta varias docenas de fuentes ilustrativas del concepto; véase sección 12]; Hasluck, 1954 [fascinante e insólito código oral de prácticas vengativas en una sociedad tribal de los Balcanes]; Meggitt, 1977 [muy detallada descripción de violencia intergrupal de baja letalidad en las tierras altas de Nueva Guinea, incluidas las «grandes peleas»]; Turney-High, 1949 [analiza la psicología de la venganza].

violencia Uso intencionado de la fuerza para causar daño corporal. También hace referencia a la totalidad de actos de esta naturaleza en el seno de una colectividad social o a una situación en la que prevalecen. Con esta definición se excluyen los sucesos naturales (terremotos, inundaciones, etc.) y los accidentes de la tecnología humana (incendios, colisiones automovilísticas, etc.), pues, aunque implican fuerza y resultados nocivos, carecen de autoría humana o de intención lesiva. Más problemático es que esta definición excluya también a las inequidades sociales, políticas y económicas que, aun siendo deliberadamente creadas o mantenidas, no dan por resultado el daño corporal ni lo tienen como objetivo motivacional primario.

Incluso esta reducción restrictiva encuentra oposición desde una perspectiva antropológica: las nociones locales de fuerza y daño corporal son muy variables y no siempre consonantes con las categorías científicas occidentales. Las prácticas de BRUJERÍA, por ejemplo, no implican los mecanismos de fuerza física reconocidos por la ciencia, pero sus practicantes (y víctimas) las consideran capaces de causar daños físicos a su objetivo. El envolver los pies de las muchachas de la China tradicional se caracterizarían como físicamente nocivas por parte de la medicina occidental, pero no las consideraban así los seguidores de esta costumbre, al menos los masculinos. Esta cualificación relativa a las diferencias de GÉNERO implica que las nociones de violencia pueden no ser uniformes incluso en una cultura concreta, y que la *legitimidad* es un elemento crucial a la hora de reconocer qué es violencia y qué no; Riches (1986a) sugirió que la constante en todas las designaciones de violencia es que el acto así calificado se considera una aplicación ilegítima de la fuerza física. Así, un ejecutivo empresarial considerará violencia las acciones emprendidas por los trabajadores que produzcan lesiones corporales o daños a la propiedad, mientras que no lo será la supresión de dichos actos, asimismo mediante uso de la fuerza, por parte del estado; la muerte de un ciudadano es violencia, su ejecución por el estado, no. A medida que la violencia masculina contra la mujer y el castigo fi-

sico severo de los niños han venido siendo cada vez más (aunque en modo alguno de manera universal) considerados moralmente ilegítimos, también su conceptualización como forma de violencia se ha hecho común.

La mayoría de los trabajos sobre la ETOLOGÍA de la violencia no han atendido a los conceptos nativos de la violencia, sino a las relaciones sociales, políticas y económicas que rigen su aparición. En estos trabajos, la definición de violencia, a menudo sólo implícita, se corresponde con la inflicción con intención malévola de daños corporales del tipo reconocido por la ciencia biomédica. La violencia en la esfera privada, especialmente de los hombres contra las mujeres, tiene a ser subestimada frente a la preocupación por la violencia fuera del hogar, como demuestra igualmente la investigación dedicada a la violencia en las sociedades industriales.

Esta literatura permite exponer algunas generalizaciones. En las sociedades simples, esto es, las que carecen de jerarquías de autoridad política y de marcadas disparidades de bienestar material, la AGRESIÓN manifiesta es mucho menos común que en las más complejas. Sin embargo, dado que en las primeras están menos establecidos los modos formales de resolver los conflictos y aplicar los fallos resultantes de su valoración contrastada, es muy probable que la animosidad que pueda sobrepasar los límites del decoro cotidiano escale hasta el HOMICIDIO, circunstancia que eleva la frecuencia de homicidios al nivel que arrojan las naciones industrializadas más violentas. La mayoría de los incidentes causales surgen de celos sexuales o de violaciones de las normas de reciprocidad. Los conflictos armados entre grupos de este nivel de complejidad política son raros. En los grupos políticamente estratificados, por el contrario, la agresión manifiesta es harto común tanto intragrupos como intergrupos y puede nacer de la lucha por los recursos, típicamente tierra o animales, o de estrategias para alcanzar el poder político (Knauft, 1991).

El estudio de Otterbein (1994) sobre las causas de la violencia grupal indica que la presencia de grupos de interés fraternos, es decir, el colectivo corresidente de hombres emparentados, es tan importante como el nivel general de complejidad social y política. Entre las sociedades carentes de autoridad política central, la VENGANZA interna y la violencia intergrupos suelen darse cuando las pautas maritales producen agregaciones localizadas de parientes masculinos. El rol causal de estos grupos es menos directo en sociedades con centralización política, es decir, donde una autoridad política preside varias comunidades.

El análisis de Marc Ross (1986) de los conflictos violentos entre grupos en noventa colectivos no empresariales puso de manifiesto igualmente la presencia de grupos fraternos de interés como determinante destacado de la violencia, aunque también identificó como predictores de violencia desterminados modos de crianza de los hijos, que presumiblemente engendran disposiciones psicológicas vitalicias. La socialización forzada y sin mediación de afecto aparece asimismo estrechamente vinculada con la violencia, siendo las variables socioestructurales, en especial los nexos cruzados, el grado de endogamia local y la prominencia de grupos fraternos de interés, los determinantes pricipales de si la hostilidad ocurre generalmente dentro de las comunidades o entre ellas. JW

Véase también AGRESIÓN, ANTROPOLOGÍA LEGAL, SOCIALIZACIÓN, GUERRA.

Otras lecturas Paula Brown y Schuster, 1986; M. Foster y Rubistein, 1986; Heelas, 1982; Riches, 1986b.

visión del mundo Conjunto de creencias culturales y psicológicas compartidas por los miembros de una cultura en particular; el término fue tomado del alemán *Weltanschauung*. Es un concepto que deriva en parte de la HIPÓTESIS DE WHORF, que postulaba que las formas lingüísticas habituales conferían estructura al pensamiento y así, como señaló Edward SAPIR (1939a, p. 210) «los mundos en que viven las diferentes sociedades son distintos, no meramente el mismo con diferentes etiquetas». El término cayó en desuso o fue reemplazado por «ideología» cuando los antropólogos se dieron cuenta de que no todos los miembros de una sociedad dada compartían los mismos valores culturales y puntos de vista, y que la creación y oposición a sistemas de creencia culturales jamás eran estáticos (Hill y Mannheim, 1992). TB

VOZ El concepto de «voz» surgió en respuesta a una crítica a la representación antropológica que se inició en la década de 1970 en el sentido de que rara vez es oído el informante dado que el antropólogo ocupa su lugar a la hora de representar lo que otros piensan y sienten. Esta circunstancia ha sido denominada a veces «violencia» de la representación. Las feministas, por ejemplo, acusan de que la mujer «no habla» en las descripciones antropológicas tradicionales de las culturas, y que la ausencia de su postura o punto de vista destaca el problema de la diferencia. A partir de 1980, con el propósito de reparar este problema de diferencia y voz en la antropología tradicional, surgió la llamada antropología dialógica. Antropólogos como Kevin Dwyer (1982) y Dennis Tedlock (1983) contemplaron este encuentro entre antropólogo e informante(s) como un diálogo cuya autoría debía considerarse fruto de un esfuerzo de colaboración. Con este enfoque, la representación cultural se entiende como una construcción negociada y el trabajo etnográfico debe revelar asimismo cómo se ha producido. Retrospectivamente, tal vez, estos antropólogos y otros hallaron su inspiración en la obra del crítico literario ruso M.M. Bakhtin (1981), quien se explayó contra lo que llamó la visión «monológica» de la lengua promulgada por las teorías literarias formalistas y estructuralistas, y en la de Volosinov (1973), quien desarrolló con más detalle un modelo «dialógico» de la lengua.

Se han suscitado dudas, no obstante, acerca de la posibilidad de que el sujeto dominado tenga alguna vez «voz» en el proyecto de representación cultural, por muy políticamente autocrítico que sea el etnógrafo. Gayatri Chakravorty Spivak (1988), por ejemplo, llegó a la conclusión que «el subalterno no puede hablar» porque la dinámica de poder entre el antropólogo y el informante rara vez es igualitaria, y la violencia de la representación puede ser ineludible. Con ello queda abierta la cuestión de si la etnografía realizada por «otros» puede ser más «auténtica». Este postulado está cuajado de problemas epistemológicos basados en supuestos sobre la experiencia que Derrida (1976, p. 98) denunció como «logocéntricos» al hablar de «voz» como concepto de «autopresencia» en la metafísica occidental y, por tanto, indefendible como algo original. SC

Véase también ANTROPOLOGÍA CRÍTICA, ETNOGRAFÍA Y ETNOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA FEMINISTA, ANTROPOLOGÍA LITERARIA, POSMODERNISMO, ESTRUCTURALISMO.

Otras lecturas Joan Scott, 1993.

Weber, Max (1864-1920) Max Weber es probablemente la figura más destacada de la historia de la sociología. Transcurridos tres cuartos de siglo desde su muerte, raro es el año que, en cualquier parte del mundo, no se publique algún comentario sobre su obra. Su Alemania natal fue algo lenta en reconocer su genio, pero en la actualidad lo considera un verdadero genio nacional. Su obra está siendo reeditada con sumo cuidado y presentada como sólo suele ocurrir con genios literarios o filosóficos como Kant o Goethe.

Tanto el padre como la madre de Weber pertenecían a una familia de clase alta: el padre, un típico político burgués alemán que sirvió en la legislatura prusiana y en el Parlamento nacional. La madre de Weber, por su parte, era una persona muy religiosa con fuertes creencias calvinistas.

Weber creció en un hogar cuyos salones eran frecuentemente visitados por la elite política e intelectual de Berlín, pero la incompatibilidad de sus padres no debió de ser ajena a los trastornos psíquicos que le acompañaron a lo largo de su carrera.

Weber permaneció en casa de sus padres durante muchos años mientras cursaba estudios de derecho y se especializaba en historia y economía en la Universidad de Berlín. Pronto reconocido como uno de los más brillantes académicos de su generación, su tesis doctoral sobre *La historia de las sociedades comerciales en la Edad Media* (1889) y posdoctoral sobre *Historia de la Roma agraria* (1891) no parecen ciertamente obra de principiante, sino de erudito maduro. De ahí que pese a la rigidez del sistema universitario alemán le fuera ofrecida una cátedra de económicas en la renombrada Universidad de Friburgo a la edad de treinta años.

Tras una corta estancia en Friburgo, Weber pasó a la famosa Universidad de Heidelberg, donde desarrolló el resto de su carrera académica. Ésta pareció llegar a su fin en 1897 al sufrir una crisis de la que no se recuperó en cinco años. Lo hizo, casi milagrosamente, e inició el período más productivo de su vida, que duró hasta 1920, año en que murió de la epidemia de gripe que hizo estragos en Europa. Falleció en Munich, donde había venido prodigando conferencias y había publicado sus dos escritos gemelos *Science as a vocation* (1946) y *Politics as a vocation* (1965), que se cuentan entre sus más impresionantes ensayos.

Entre las principales obras de Weber importantes *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (1930). Su principal tesis es que las orientaciones religiosas calvinistas y poscalvinistas crearon el clima espiritual que influyó decisivamente en la emergencia del CAPITALISMO tras las descomposición del mundo medieval. Los debates y controversias suscitados se sucedieron durante años. Otros estudios paralelos, en particular *Ancient Judaism* (1952) y *The religion of China* (1951), son menos conocidos, pero de igual importancia. *Economy and society* (1968), en el que trabajó durante los últimos años de su vida y que consideraba su obra maestra, quedó inconcluso, pero ha sido el fundamento de la obra desarrollada por un gran número de sus herederos académicos. Los volúmenes que recogen sus ensayos, en especial el dedicado a la metodología de las ciencias sociales (Weber, 1949a), han influido decisivamente en el tratamiento dado desde entonces al tema.

No podemos extendernos aquí, por falta de espacio, sobre otros puntos notables de la omnívora erudición de Weber, quien, como Dilthey y los filósofos neokantianos como Rickert puso gran énfasis en que el historiador y el científico social debían seguir un camino distinto del recorrido por las ciencias naturales y en que, aunque como éstas tratando de establecer relaciones causales, debían aproximarse a su objeto de estudio a través del *Verstehen* o comprensión de los motivos que mueven a los actores humanos. Más que limitarse al conocimiento externo, las ciencias humanas podían proceder mediante reexperimentación del significado de las acciones históricas y contemporáneas y de la actitud de sus autores. En términos generales, Weber trató de tender puentes entre la tradición idealista alemana y el positivismo de gran parte del pensamiento francés e inglés subrayando que el *Verstehen* debiera ser sólo el primer paso en un proceso de imputación causal. Ante la pugna perenne entre los enfoques idiocráticos y nomotéticos de los datos de la historia humana, trató de defender una posición intermedia y señaló que estas distinciones dependían de los intereses cognitivos del investigador más que de diferencias fundamentadas o de la cuestión abordada.

En su esfuerzo por escapar a la tendencia individualizadora y particularista de la tradición idealista alemana, Weber postuló la noción de «tipo ideal» como constructo útil al investigador como patrón de medida en sus estudios comparados para discernir similaridades y diferencias entre fenómenos que requieren explicación.

La insistencia de Weber en el *valor* o la *neutralidad ética* ha suscitado enorme controversia y desconcierto, más que cualquier otro de sus escritos. En esencia, Weber argumentó que el científico social elige necesariamente los problemas en función de su escala personal de valores. Es inevitable un elemento de valor, por tanto, al tratar de cuestiones humanas más que de fenómenos naturales, pero que una declaración sea verdadera o falsa es lógicamente distinto de su impor-

tancia con respecto a los valores sustentados por quien la emite. Los protocolos probatorios son independientes de estos valores. Además, se entiende que la neutralidad ética libera al estudioso de toda obligación para con quienes financian o patrocinan su trabajo. Se paga al músico, pero no debe elegirse la música. La parte que financia o sustenta la labor investigadora posee necesariamente su propia escala privada de valores, que debe dejar de lado en su trato con la parte que lleva a cabo el trabajo.

Puesto a contemplar su mundo contemporáneo y su desarrollo probable, Weber se reveló más bien pesimista. A diferencia de sus contemporáneos, que en su mayoría seguían fervientemente adheridos a un optimista progreso evolutivo, Weber pensaba que el futuro sería una «jaula de hierro» más que una tierra pródiga en leche y miel. Las tendencias en favor de la racionalización y la burocratización que habían marcado al mundo posmedieval con toda probabilidad iban a continuar. La desaparición de referentes religiosos y morales había llevado a un «desencanto» general en el paisaje moral que se apuntaba y que iba a prevalecer. Cabía una vaga esperanza de que algún futuro héroe carismático (milagroso) lograra detener la caída a un infierno humano similar al egipcio de la antigüedad, pero no era probable. El razonamiento calculador más que el calor humano serían sin duda los aspectos dominantes del mundo venidero. LC

Véase también SOCIOLOGÍA, RELIGIÓN.

Otras lecturas Gerth y Mills, 1946.

White, Leslie A. (1900-1975)

Leslie White fue un paladín de la EVOLUCIÓN social en un momento en que había prácticamente desaparecido de la antropología a raíz de su rechazo por Franz BOAS y sus discípulos. Es más conocido por su estricto enfoque materialista de la evolución, en particular por su modelo que relacionaba el uso de la energía con la complejidad social (White, 1943). Al mismo tiempo desarrolló una intensa campaña en favor de una teoría del determinismo cultural a la que dio el nombre de «culturología» (White, 1940).

White nació en Colorado en 1900. De vuelta de su servicio en la Armada en la primera guerra mundial, obtuvo su licenciatura y magisterio en Letras por la Universidad de Columbia. Puede que sorprenda que jamás recibiera clases de Boas, que dominada la antropología en Nueva York en aquel tiempo, aunque es cierto que conocía sus teorías por los cursos que recibió en la New School of Social Research. En 1925 se trasladó a la Universidad de Chicago para estudiar sociología, pero pronto se dio cuenta de la atracción que ejercía en él la antropología. En 1927 completó su tesis sobre trabajos de campo realizados entre los indios pueblo del suroeste de Estados Unidos, investigaciones que ya no abandonaría en toda su carrera y que en su día le llevaron a publicar varias monografías sobre los diferentes grupos pueblo.

Hasta que obtuvo un puesto en la Universidad de Buffalo (1927-1930) White no desarrolló la pasión teórica que se convertiría en guía absoluta de su vida: reflotar la teoría evolutiva. La disciplina característica de la antropología del siglo XIX, la evolución social, y en particular el trabajo de Louis Henry MORGAN, habían sido desestimados por especulativos e inanes por Franz Boas y sus discípulos, primeros defensores de la idea de que las culturas eran únicas y no podían ser comparadas (véase PARTICULARISMO HISTÓRICO). Al vivir en el solar de origen de Morgan al norte del estado de Nueva York White se sintió inspirado a emprender el estudio de la obra de aquél. Impresionado por el modelo descubierto

y por la lógica que entrañaba, White decidió que cualesquiera que fueran los problemas inherentes a la teoría evolutiva, ésta no podía ser desechada sin más. Empezó a estudiar la obra de TYLOR y SPENCER y en 1929 visitó la Unión Soviética, donde tuvo cabal conocimiento de los trabajos de Marx y Engels.

White se dispuso revivir la tradición evolutiva en la antropología cuando llegó a la Universidad de Michigan en 1930, donde enseñaría durante los cuarenta años siguientes. Educador popular y de enorme impacto, provocó a menudo grandes controversias al predecir el colapso del capitalismo, divulgando postulados a favor del ateísmo y atacando la antropología boasiana en cuanto tenía ocasión. Sin embargo, como catedrático del Departamento de Antropología desde 1932 a 1957, fue igualmente básico en la creación del que sería el más famoso curso de antropología del país (Carniero, 1981b).

El apoyo de White a la teoría evolutiva no fue bien recibido hasta el final de su carrera, en parte porque puso la mira de sus invectivas en Boas y sus discípulos con un estilo polémico que, por usar una expresión coloquial, no hacía prisioneros. Su postura, claramente explicitada en *The evolution of culture* (1949a), era marcadamente materialista y se popularizó tras su rotunda afirmación de que el consumo de energía *per cápita* era el mejor medio para medir la complejidad social de las sociedades jerarquizadas en un esquema evolutivo. Aunque Julian STEWARD (a quien White había sustituido en Michigan) planteó argumentos similares, White rechazó su modelo por insuficientemente general y excesivamente centrado en el ambiente (Carniero, 1973).

Esta objeción puede parecer extraña en un materialista, pero la otra pasión de White era promover lo que él llamaba «culturología», la idea de que la CULTURA era definida sólo por la manipulación humana de símbolos y constituía una clase autónoma de fenómenos susceptibles de ser estudiados como ciencia. De forma parecida a lo «superorgánico» de KROEBER (1971a), la cultura era algo real que existía al margen del individuo, independiente de la psicología, la biología o el ambiente. Expresada en todo su alcance en *The science of culture* (1949), la teoría de White sugería que podía haber leyes de la cultura. Muchos encontraron la posición de White contradictoria: ¿cómo podía un materialista conceder primacía al determinismo cultural cuando su propio modelo evolutivo se había centrado en criterios aculturales como el uso de la energía? Tampoco se avenían fácilmente los estudiosos de la ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA a la idea de que estaban produciendo un conjunto de leyes científicas.

Los pormenores de las teorías de White se han revelado a la postre menos influyentes que su apoyo al principio de la evolución. White insistió en su valor durante décadas, cuando estos modelos era considerados con disgusto o desprecio. Sus escritos y sus discípulos pusieron los cimientos de la reemergencia de la evolución en la corriente principal de la antropología iniciada en la década de 1960, aunque fueron pocos los que adoptaron sus modelos específicos. Hacia el final de su carrera, White había recibido numerosas distinciones, siendo incluso nombrado presidente de la Asociación Americana de Antropología en 1964. Después de su retirada de Michigan en 1970 se trasladó a la Universidad de California en Santa Bárbara, donde murió en 1975. TB

Whorf, hipótesis de *Véase* HIPÓTESIS DE WHORF.

En el decurso del siglo pasado la antropología ha evolucionado desde una disciplina oscura asociada primordialmente con el estudio de las culturas exóticas hasta una ciencia social comparada que nos ha proporcionado aportaciones fundamentales para la comprensión del mundo que nos rodea. Su perspectiva holística y transcultural ha aportado un caudal de datos y teorías que han suscitado el interés de los investigadores y del gran público. El *Diccionario de Antropología* está concebido para acercar esta apasionante disciplina a un gran número de personas y servir de obra de referencia en el ámbito de la antropología social y cultural.

El núcleo del diccionario está constituido por artículos analíticos centrados en los fundamentos de las teorías, las metodologías y los conceptos antropológicos. Elaborado con la contribución de 125 ilustres antropólogos, nos brinda tanto las últimas aportaciones críticas como una valoración sucinta de las principales contribuciones de esta especialidad al conocimiento general.

El *Diccionario de Antropología* cubrirá las necesidades de un gran número de lectores. Contiene definiciones de términos técnicos destinados a orientar a los nuevos estudiantes de antropología y a los alumnos de otras disciplinas, pero fundamentalmente contiene largos artículos con referencias y recomendaciones para posteriores lecturas. Asimismo, incluye las valoraciones críticas de los padres fundadores y de las figuras relevantes de la antropología durante el siglo XX. La bibliografía que está al final del volumen, con unas 3.000 entradas, constituye en sí misma un instrumento de estudio esencial.

Thomas Barfield, profesor y chairman en el departamento de antropología de la Universidad de Boston, es autor de *The Central Asian Arabs of Afghanistan*, *The Perilous Frontier* y *The Nomadic Alternative*, y coautor de *Afghanistan: an Atlas of Indigenous Domestic Architecture*

ISBN 84-7290-170-X
9 788472 901704